مركز دراسات الوحدة العربية

عبد الحسين شعبان

دين العقل وفقه الواقع

مناظرات مع الفقيه السيد أحمد الحسني البغدادي

دين العقل
وفقه الواقع

مناظرات مع الفقيه
السيد أحمد الحسني البغدادي



عبد الحسين شعبان

دين العقل وفقه الواقع

مناظرات مع الفقيه السيد أحمد الحسني البغدادي



الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

شعبان، عبد الحسين

دين العقل وفقه الواقع: مناظرات مع الفقيه السيد أحمد الحسني البغدادي/ عبد الحسين شعبان

320 ص.

ببليوغرافية: 299 - 306

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-939-5

1. البغدادي، أحمد الحسني. 2. العقل. 3. الدين. 4. الإصلاح الديني 5. الفقه. 6. الإسلام. 7. الطائفية. 8. الحداثة. أ. العنوان.

297.82

العنوان بالإنكليزية

Religion of Reason and Jurisprudence of Reality

Debates with the Jurist Ahmad Al-Hassani Al-Baghdadi

Abdel Hussein Shaban

مركز دراسات الوحدة العربية

Email: info@caus.org.lb

http://www.caus.org.lb

تصميم الغلاف: يارا حيدر

الطبعة الأولى

بيروت، حزيران/يونيو 2021

المحتويات



على سبيل التمهيد

على قدر شرف الناس تكون المروءة

الإمام علي بن أبي طالب

في الحديث عن الدين والتديّن، الدين والعقل، الدين والواقع، الدين والعلم، الدين والقانون، ما زالت **الحقبة المظلمة**[1] التي يقابلها في أوروبا **القرون الوسطى** تسكن الكثير من عقولنا وتُعشش في لغتنا السائدة والمستخدمة بقواميسها ومفرداتها واشتقاقاتها وأحكامها وتتحكّم في سلوكنا وتهيمن على عاداتنا وتقاليدنا لتفرض الركود والرتابة والنمطيّة والشكلانيّة على حياتنا وتفرش جناحيها على نمط تفكيرنا لتجرّنا إلى الماضي بدلاً من التطلّع إلى المستقبل.

ولعلّ هذه الحقيقة بقيودها الثقيلة تجعلنا في اغتراب عن واقع التطوّر الذي يعيشه العالم بما فيه من اكتشافات علميّة وتقانية مذهلة، ناهيك بأفكار وقيم وأخلاق ونُظم وقوانين ومؤسسات وتشكيلات تتوالد في خضم عالم يشهد يوميًا تغييرات فائقة السرعة في جميع مجالات الحياة.

وإذا كان هذا هو الوضع الاغترابي الذي تواجهه مجتمعاتنا بوجه عام، فإن الوسط الديني يعيش مثل هذا الواقع بدرجة أكبر وعلى نحو أشدّ وأكثر حدّة واستقطابًا، سواء من داخله أم من خارجه بما يفرضه من سور حول نفسه، في حين تتفاعل عوامل التغيير المذهلة في كل شيء على الرغم من الكوابح الكثيرة التي تحول دونه وتمنع السير باتجاهه أو تعرقل مساره، علمًا أنه لم يعد أي مجتمع أو جماعة بشريّة بمنأى عنه لأنها لا تعيش في جزيرة معزولة، فهي جزء من عالم مترابط ومتراكب ومتشابك لا مندوحة له إلّا بالتواصل والتفاعل والتداخل معه.

---

(1) تمتدّ الحقبة المظلمة لأكثر من 6 قرون من الزمان، أي منذ احتلال المغول لبغداد في عام 656 هـ (1258م)، أما القرون الوسطى في أوروبا فقد استمرّت لأكثر من عشرة قرون من الزمان، ابتداءً من عام 400 ولغاية عام 1400.

ولكي تتحقّق عمليّة التغيير لا بدّ من تراكم وتطوّر تدرّجي وصولاً إلى ثورة حقيقيّة ديكارتيّة بالمعنى الاصطلاحي الذي حدث في الفلسفة الغربيّة لتزيل الكثير من الترّهات التي علقت بالفكر العربي والفقه الإسلامي على مدى قرون من السبات والسكونيّة والجمود والتخلّف التي عانتها مجتمعاتنا، والأمر بقدر ما هو بحاجة إلى مقدّمات فكريّة تنفض عنه غبار العصور السالفة، فإنه بحاجة إلى إرادة لولوج طريق التنميّة والتقدم بما يتطلّبه من توفير المستلزمات الماديّة الضروريّة التي لا غنى عنها لعمليّة التغيير ذاتها.

ما نحتاج إليه اليوم هو إخضاع ما لدينا من سلطات ومؤسسات ولغات ومعارف وموروثات وأخلاقيات وقوانين وطرائق تديّن وإيمانيات، «بعضها» لا علاقة له بالدين، للنقد حتى وإن كان خروجًا عن المسلّمات واليقينيات، ما دام هدفه البحث عن الحقيقة، الأمر الذي يحتاج إلى انفتاح واستعداد فكري يسعى لتفتّح العقول لتقبّل ما ينسجم مع الثورة التي يشهدها القرن الحادي والعشرون على جميع المستويات التي تجاوزت ما أنتجه العقل البشري على مدى خمسة قرون من الزمان. وهذا يعني ضرورة إدراك «روح العصر» الذي نعيش فيه ومتغيراته بكليّاته وجزئياته، بأفكاره النظريّة وملموسياته العمليّة، لإعادة إنتاج الفكر بما يؤدي إلى التواصل، بدلاً من الانقطاع والحلول، بدلاً من النفي والانبعاث بدلاً من القطيعة، وليتساوق مع التغييرات على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والتكنولوجي والعلمي والبيئي والصحي والنفسي وفي جميع الميادين.

وإذا ما تم اختيار الطريق الصحيح فسيكون تغيير أسلوب التفكير ممكنًا، بل حاصلاً، وإلاّ بقينا نعيش في الماضي في حين يمرّ العالم بحقبة تحوّل تمثّل أرقى مراحل الحداثة أو ما بعدها كما يطلق عليها. وستكون أولى المراحل في تخطّي فكر «القرون الوسطى» (الحقبة المظلمة) بإحلال الروح النقديّة في التعامل مع الواقع ومع مخرجاته. فلا خوف من نقد عالِم دين ولا رهبة له، فهو بشرٌ مثلك مثله، وليكن الأمر خارج نظرة القداسة المسبقة، ولا سيّما ونحن في عصر العولمة والأسئلة المفتوحة في الفيزياء والذرّة والكيمياء وعلم الجينات والفضاء والإلكترونيات والبيئة وعلوم الحرب ووسائل التواصل الاجتماعي في ظلّ الطور الرابع من الثورة الصناعيّة، والذكاء الاصطناعي واقتصاد المعرفة والعالم الافتراضي بما فيه من تحوّلات، ولعلّ ذلك كان مدخلاً لحواري وعلاقتي مع السيّد أحمد الحسني البغدادي، وهو فقيه ومجتهد وصاحب رأي.

ثلاث قضايا لا بدّ من اجتماعها لتطوّرنا بحسب الشاعر البريطاني ت. س. أليوت هي: **المعلومة**، و**المعرفة**، و**الحكمة**. والأخيرة هي الأعلى درجة، وبحسب الفيلسوف الصيني

كونفوشيوس «الحكمة تعني معرفة الناس»، أما «الفضيلة فهي حبّ الناس»، فلا يكفي أن تتوافر لدينا المعلومات لتتولّد المعارف، بل ينبغي الوصول إلى الحكمة التي ما تزال غائبة، وتلك تمثّل الإبداع والابتكار بدلاً من التقليد والجمود، استخلاصًا للتجربة وتساوقًا مع التطوّر التاريخي، وتأتي الحكمة مع العقل الذي هو أساس الدين، إذْ لا دين خارج العقل، فالأخير هو الشرع الأعلى للإنسان، وبالعقل يعالج الإنسان شؤونه استنادًا إلى علوم عصره، وكلّما تمكّن من استيعابها استطاع أن يتساوق مع متطلبات زمنه.

والسبيل إلى ذلك يتم **بوعي الذات والحوار** ومن خلالهما تنضج الأدوات المناسبة، وأي حوار سيكون موجّهًا إلى الآخر مثلما هو موجّه إلى الذات، وهو حوار بصوت مسموع وبصوت مكبوت أيضًا، وبحسب دوستويفسكي الروائي الروسي، فالحوار هو كشف لـ «أعماق القلب الإنساني» وسبر لأغوار النفس البشريّة بدواخلها وإدراكها والمحيط بها، ولا يمكن فهم الإنسان والإفصاح عن كنهه إلّا بالحوار والتواصل وإدامة العلاقة بالآخر، بما يقود إلى معرفة الكوامن والدوافع والمشتركات والمختلفات. وفي الرّواية نجد الحوار نواة فهم وتواصل ومعرفة وحكمة، وقد يكون غاية مثلما هو وسيلة، وخصوصًا بالتفاعل مع الآخر، وأحيانًا يكون الحوار أشبه بمونولوج داخلي بين الإنسان ونفسه.

وفي السرديات التاريخيّة تتداخل الوقائع مع الميثولوجيات أحيانًا، إلى درجة أن الحوار تتداخل وتتوالف فيه الكثير من الأصوات، حتى ليغدو حوارًا روائيًّا، حيث يتفاعل الصوت الخارجي مع الصوت الداخلي، بل الصوت الداخلي للآخر مع الصوت الداخلي للأنا، بين المعلَن والمستتر، وبين المنطوق والمخبوء، ففي رواية **الإخوة كارامازوف** يدور الحوار حول من اقترف الجريمة؟ وهو حوار بين الأنا والآخر، وبين الداخل والخارج، حيث تتفاعل فيه أصوات الإخوة ومن حولهم، في إطار أسئلة بعضها لا يجرؤ أحد حتى على طرحها بينه وبين نفسه، وتأتي هذه أحيانًا على شكل مونولوج داخلي أو كلام بصوت غير مسموع حتى مع النفس، لكن ذلك يمرّ في حبكة دراميّة مثيرة تصل إلى الذروة وتحقق المُراد من الحوار.

المناظرات مع السيّد البغدادي فيها متعة بقدر ما فيها فائدة، لأنها تتّسم بالصراحة والوضوح وهدفها البحث عن الحقيقة، وليس هنالك غالب أو مغلوب، ولا يريد أحد أن يسجّل على الآخر نقاطًا للفوز، بقدر الرغبة في تبادل الآراء ووجهات النظر وإعادة قراءة لبعض المسلمات واليقينيات والقناعات والأطروحات بإخضاعها للنقد ووضعها تحت مجهر التفكير بما ينسجم مع روح العصر فـ**«الزمان مكان سائل والمكان زمان**

متجمّد» بحسب محي الدين بن عربي، وليس ذلك سوى إعمال للعقل وإخضاع كل ما سواه إليه.

ما يجمعني والسيّد أحمد الحسني البغدادي مشتركات كثيرة ومختلفات غير قليلة، سواءٌ بمعناها الشخصي أم بدلالتها الفكريّة والثقافيّة أم بفضائها الوجداني والروحي، ناهيك بمجالها الاجتماعي، والأمر لا يتعلّق بالدين أو التديّن فحسب، وإنما بالحياة والكون والطبيعة وكل ما فيها من مدخلات ومخرجات، فثمة علاقة عضويّة سوسيوثقافيّة بين الدين والتديّن أساسها جهل الإنسان بذاته وبالآخر، إضافة إلى جهله بالطبيعة، وغموض المستقبل وصعوبة التكهّن به والموت وما بعده، وحتى مع تقدّم الثورة العلمية ـ التقانية التي حدثت في ظل العولمة فما تزال هذه القضايا تشغل الإنسان وتزيد من قلقه.

وكما يقول المتنبّي:

على قلقٍ كأن الريحَ تحتي أوجّهها جنوبًا أو شمالا

والمسألة تشمل الأفراد والجماعات والمجتمعات، ويندرج تحت لوائها عناوين متعددة تتعلّق بالصراع الفلسفي الوجودي بين تياري الماديّة والمثاليّة وأسبقيّة الوعي على المادة أم أسبقيّة المادة على الوعي، فضلاً عن وجود عناوين فرعيّة متعدّدة، منها قضية الهويّة التي تضيق وتتّسع أحيانًا وتتعايش أو تتصارع تحت سقف واحد في الدولة الوطنيّة أو خارجها، وقضايا الحرّية والسلام والمساواة والمشاركة والشراكة والعدالة، ولا سيّما الاجتماعيّة.

مثل هذا الجدل والصراع حكم إلى حدود غير قليلة سنوات الخمسينيات والستينيات وما تزال ظلاله باقية إلى الآن، وخصوصًا بين التيارات الفكريّة والسياسيّة المتعارضة، وإنْ اتّخذ أوجهًا مختلفة، تارة بين الشيوعيين من جهة والقوميين والبعثيين من جهة أخرى وطورًا بين الإسلاميين والماركسيين واليساريين من جهة ثانية، وهو صراع وجدل لا يتعلّق بمنطقتنا، بل إنه صراع كوني في السابق والحاضر، وإنِ اتّخذ أبعادًا أكثر شموليّة واتساعًا في عصرنا الراهن.

لقد تراكمت عبر قرون من الزمان قناعات وأفكار تكاد تكون راسخة على سطح الفكر الديني، إلى درجة يصعب الاقتراب منها أحيانًا، لأن بعض المستفيدين يحاولون إضفاء «قدسيّة علوية» عليها و«سكونيّة إيمانية»، حيث يصبح نقدها تجاوزًا وانتهاكًا يستحق التحريم والتأثيم والتجريم من خلال سلطة الدين ومؤسساته التي كثيرًا ما يجاملها الحكام ويراعي أوضاعها القانون ولديها جمهور غير قليل من العامة المدفوعين بالعاطفة

والمتأثرين ببعض المقولات الماضويّة؛ ولعلّ من أهم ثوابتها **العصبيّةُ** تعبيراً عن البُعد السياسي **والغنيمةُ** تعبيراً عن البعد الاقتصادي، أما البعد الفكري فيتعلّق **بالعقيدة**، وذلك باستعارة من المفكر المغربي الصديق محمد عابد الجابري[2].

وقد حرص «رجل الدين» بهذا القدر أو ذاك على الاحتفاظ بسلطة معنويّة مع تداخل السلطة السياسيّة أحيانًا قربًا أو بعدًا للتأثير في العامة، مثلما حرص على الحصول على المكاسب الاقتصاديّة بوصفها غنائم، وفي الوقت نفسه أحاط تعاليمه وتفسيراته للدين بنوع من القداسة؛ ولمجرد نقدها أو معارضتها، ناهيك بنقد سلوكه أو معارضته، يضعك في خانة «العداء للدين».

وعلى الرغم من أهميّة المشاريع الفرديّة في نقد الفكر الديني، فإنني أعتقد أن مشروعًا كبيراً كهذا يحتاج إلى جهد جماعي ومثابرة حثيثة وتراكم طويل الأمد وشجاعة استثنائيّة لتحقيقه، مثلما يتطلّب فتح قنوات متعددة ومتنوّعة تصبّ فيه وتصل إلى جوهره، من خلال عمليّة حفر وتنقيب بمعول جيولوجي وأداة مؤرخ وتحليل باحث اجتماعي ومعالجة حقوقيّة وقانونيّة وتربويّة ورؤية فلسفيّة جامعة لمن يشتغل في قضايا الفكر، وخصوصًا مع أخذ الظروف السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة في الحسبان.

وأعتقد بتواضع أن مثل هذا المشروع النقدي ليس جهدًا فرديًّا أو حتى جهودًا واجتهادات متفرقة لعدد من المفكرين من دون التقليل من أهميتها وأحيانًا رياديتها وطليعيتها، بل هو جهد متنوّع باختصاصات مختلفة، ولا سيّما من اهتم منهم بالتراث والتاريخ والثقافة والفلسفة والاجتماع السياسي والقانون والاقتصاد، ففيه المخرج الواقعي الذي لا غنى عنه لبحث الأزمة وتفكيكها وتدارس سبل الخروج منها وإيجاد الوسائل المناسبة لذلك، وخصوصًا أنها أزمة عميقة ومركّبة وطويلة لفّت الوطن العربي على مدى قرون من الزمان في ظل يقينيات وقناعات لا تتزعزع حتى وإن لم تزكّها الحياة، ناهيك بركود ورتابة وانسداد آفاق.

وأدركُ أن هذا الطريق الوعر لا يمكن بلوغه حتى نهاياته من دون تعاون ومشاركة ونقد متبادل بين مدنيين حداثيين ودينيين مؤمنين، وخصوصًا أهل الورع الحقيقي والمتمسّكين بعروة الدين الصادقة، القائمة على المحبة والخير والجمال، ومدنيين منفتحين يقرّون بحق التديّن واحترام العقائد بوصفها أموراً شخصيّة تتعلق بقناعات الإنسان الروحيّة.

---

(2) انظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ط 6 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2020)، ص 344، ويحدّد الجابري ثوابت العقل السياسي العربي، وهي القبيلة والغنيمة والعقيدة.

لقد تم إفراغ الدين من إبداعه الدلالي وواقعيته السياسية ـ الاجتماعيّة وتحوّل المتديّن إلى مجرد مؤدٍّ للطقوس والشعائر على نحو متذلّل أحيانًا، مخافة العقاب الإلهي، في حين أن تلك الطقوس تمثّل حالة صميميّة وروحانيّة يمكن تأديتها بما يعزّز العشق الإلهي الذي يغذّي التجربة الدينيّة الإنسانيّة، كما يذهب محمد أركون في تفسيره لظاهرة «الحج» الذي تغيّر من طابعه الوثني قبل الإسلام إلى فعل رمزي يقوم على تجربة روحيّة، حيث هيمن **«الحج الشرعي»** على **«الحج العقلي»**، وهكذا انتقل الحج من **«البعد الديني»** إلى **«البعد الدنيوي»**.

في السابق كان الحج يعدّ مناسبة لمرحلة هدنة في مكّة يتم فيها تناسي العداوات والثارات والأحقاد، وتقام فيها الاحتفالات وتتقارب فيها الجماعات والطبقات على أساس المساواة للجميع في لحظة **«تلاقٍ معنوي»** وفي هذا العمق الشعبي يؤدي الإسلام دوره ورسالته الإنسانيّة، بوصفه عامل توحيد فكري وقوة محرّكة للأعمال اللاحقة، للبناء أو للحرب، بما يثيره من قوة ثقافيّة متواصلة، ناهيك بإنعاشه العلاقات الاقتصاديّة والتجاريّة في مكة وما يتم التواصل معها من الحجاج سنويًّا.

ومن الجهة الثانية فلا بدّ للمؤمنين بالثقافة المدنيّة والساعين لقيام دولة مدنيّة تحترم الجميع وتضع مسافة واحدة من الأديان والإثنيات وجميع المجموعات الثقافيّة، إذا ما أرادت تخليص الدين مما علق به من ترّهات وتعفن وتحجّر، أن تثبت هي قبل غيرها إيمانها الحقيقي بحق الاختلاف والحق في التدين وعدم التجاوز على الدين تحت حجج متعددة، وذلك باحترام الخصوصيات بما يساعد على تعزيز قيم الدولة المدنيّة في المساواة والشراكة والمشاركة والعدالة، ولا سيّما الاجتماعيّة على قاعدة الحرّيات واحترام التنوّع والإقرار بالحق في التعدّديّة.

الموضوعات التي ألتقي أو أتباعد فيها مع السيّد الحسني البغدادي متعددة ومتنوّعة، في الماضي والحاضر، وهي قضايا إشكاليّة حاولت بشفافيّة أن أتبادل الرأي فيها معه بوضوح الرؤية وصدق الدلالة، اختلفنا أم اتفقنا في شأنها، سواء تباينت المواقف أم توافقت، لكن زوايا النظر إليها تبقى مختلفة، باختلاف المرجعيات والنظرة إلى الحياة بكل تنويعاتها، حتى وإن كانت البيئة الاجتماعيّة التي حكمت العلاقة ووازنت بينها واحدة أو موحّدة بمعنى مشتركة، تلك التي جعلت من الاختلاف أداة بحث وتفكير وتنافس أحيانًا بين ما هو ديني وما هو غير ديني وبين ما هو حداثي وماضوي وعلماني وإسلامي وتساؤلي وإيماني ونقدي وتبشيري، في منعطفات كل منهما.

وإذا كان ثمّة اختلاف وتعارض في منطلقات كل منّا، فإن حبلاً سرّيًّا غير منظور يربطنا في أجواء صداقيّة وعائليّة ومدينيّة ووطنيّة حتى وإن افترقت دروبها ومنعرجاتها والتواءاتها، بسكونيتها وحركيتها، ومع كل ذلك فالنقد وسيلة من وسائل التواصل والانجذاب، وهو بحسب إيمانويل كانط «أفضل أداة تنمويّة وتطويريّة اكتشفها الإنسان»، وهو نقد يقوم على التمايز والخصوصيّة من جهة والقيم الإنسانيّة من جهة أخرى. وهو ما حاولت أن أؤطره في عدد من القضايا مصدر شدّ وجذب ولقاء واختلاف وتوافق وتعارض بيني وبين الفقيه السيّد أحمد الحسني البغدادي.

عبد الحسين شعبان

بيروت، تشرين الأول/أكتوبر 2020



القسم الأول

الإطار المنهجي والمفهومي



أولاً: في حيثيّات المناظرات:

الحداثة والتقليد

قبل أن أؤطّر المناظرات والمطارحات بين الفقيه السيّد أحمد الحسني البغدادي وبيني، سأضع مدخلاً عامًا استهلّ به مساورة النقد وأنطلق منها إلى رحاب الحوارات والمناقشات، التي تتجاوز حدود الدّين والتديّن، بإحكام العقل انسجامًا مع فقه الواقع، عبر الوعي بالتاريخ، وبالطبع من خلال «الاجتهاد» الذي لا يتمّ من دون اقتفاء العقل والاحتكام إلى المعرفة، فذلك أساس الدين، ولا دين من دون عقل ولا عقل من دون علم، لكن ذلك لا يتعارض مع الإيمان الذي تجسّده القلوب قبل العقول.

وبحسب الفيلسوف البريطاني برتراند راسل[1]، لا يهدف العلم إلى إنشاء حقائق ثابتة وعقائد أبديّة، بل هدفه الاقتراب من الحقيقة وهذه الأخيرة ليست نهائيّة أو سرمدية؛ وهذا يعني أن البحث المستمر عن الحقيقة يبقى هاجس البشر وجزءًا من آليّة (ميكانزم) التفكير الإنساني الذي يخوض التجربة بما فيها من صواب وخطأ كي يصل إلى الحقائق المنسجمة مع تطوّر عصره، وقد تتبدّل المعطيات والمعلومات فتتكشّف حقائق أخرى وهكذا.

وفي رحلة العقل بحثٌ في حركة التاريخ والوجود والكون، ولا علاقة لذلك بالعالم

---

(1) ولد برتراند راسل في ويلز عام 1872 وتوفّي عام 1970، وهو فيلسوف ومؤرخ وداعية سلام ومناهض للحروب، وكان ضد النازيّة الهتلريّة والبيروقراطيّة الشموليّة الستالينيّة، كما وقف ضد حرب الولايات المتحدة على فيتنام، ودعا إلى نزع الأسلحة النوويّة، وقد حاز جائزة نوبل للآداب. كما كان مناصرًا لحقوق الشعب العربي الفلسطيني وكتب في عام 1970، قبيل وفاته: «مأساة شعب فلسطين هي إعطاء بلادهم بقوة خارجيّة لشعب آخر من أجل بناء دولة جديدة. إلى أي حد سيتحمّل العالم عازمًا رؤية هذا المشهد من القسوة الوحشية؟».

العلوي (الإلهي)، أما الإيمان فإنه يقوم على العقيدة وعدد من الحقائق الثابتة والأبديّة لا على التجربة والتغيير؛ وإذا كان ثمة تمايز بين الإيمان والعلم بكونهما حقلين مختلفين وإنْ كانا مشتبكين أحيانًا، بل متعارضين، فالإيمان يعني أسبقيّة الوعي بتأكيد الوجود، في حين أن العلم يقول بأسبقيّة الوجود المادي على الوعي، وهذا الأخير انعكاس له، وتلك إشكاليّة تحتاج إلى فكّ اشتباك، وفصل الحقلين أحدهما عن الآخر، فالأمر يحتاج إلى فعل الحقلين، لأن الأول جوهره عقليّ، أما الثاني فجوهره قلبيّ، أي مكان العلم هو العقل ومكان الإيمان هو القلب.

وتختلف المعرفة بين العلم والإيمان، لأنها في الأول تتحدّد بمقدمات وتجارب ونتائج، أما في الثانية فيحدّدها القلب ومدى علاقته بالسماء أو بالغيب أو الماوراء، وقد يحتاج الإنسان إلى كليهما، فبقدر إيمانه يحتاج إلى العلم كمسار للنمو والتطوّر، ولا سيّما إذا ربط الحقيقة بالعلم لإثبات «حقيقتها»؛ وإذا لم يكن هناك توافق بينهما فلأن حقليهما مختلفان، إذْ لا يمكن إثبات العلم إيمانيًّا أو الإيمان علميًّا، فقوة العلم خارقة وبلا حدود، في حين أن قوة الإيمان محدودة وإن لا يستهان بها بحسب تعبير ابن سينا[2]، لأنها «قوة الحب» التي تستمدّ منها القوى الأخرى التي تسعى لخدمة الإنسان وإنسانيته.

هذا المدخل في المطارحات والمناظرات مع السيّد أحمد الحسني البغدادي، هو الذي يدفعني إلى الحديث عن **دين العقل**، والهدف هو إصلاح المجال الديني بإضفاء صفة العقل والعقلانيّة عليه، وخصوصًا في ارتفاع موجة التجهيل والتكفير والتحريم، فعلى غرار توماس هوبز[3]، أفترضُ «**أن أي إصلاح مفتاحه الفكر الديني**»، ولا يمكن إصلاح الفكر الديني من دون إصلاح الفكر السياسي والبيئة السياسيّة الحاضنة، وحين يتم إصلاح الفكر فهذا سيقود بالضرورة إلى «إصلاح الخطاب»، فمن يقرأ الدين أو التاريخ الديني والسياسي بطريقة خاطئة، لا يتوصّل إلى حاضر خاطئ فحسب؛ بل إلى مستقبل خاطئ أيضًا، علمًا

---

(2) ابن سينا، طبيب وفيلسوف ولد في بخارى عام 370 هـ (980م) وتوفي في همدان (إيران حاليًا) عام 427هـ (1037 م)، وألّف نحو 200 كتابًا في موضوعات مختلفة مقتفيًا أثر أبقراط وجالينوس، ومن أشهر أعماله **القانون في الطب** الذي ظلّ لنحو سبعة قرون من الزمان مرجعًا للطب في أوروبا. ويُعد هذا الكتاب حتى القرن السابع عشر المرجع الأساسي لعلوم الطب في الجامعات الأوروبية، علمًا بأن هناك من كفّره واعتبر أفكاره وفلسفته لا ينشرح لها القلب (ابن تيمية).

(3) وُلد توماس **هوبز في انكلترا** عام 1588 وتوفي عام 1679، ويُعد أحد أشهر فلاسفة القرن السابع عشر وفقهاء القانون والفلسفة السياسيّة الذين جاءوا بنظريّة «الحق الطبيعي» وهو من دعاة «الملكيّة المطلقة» ومن أنصار الفكر الليبرالي، وفي كتابه **لفياثان**، عرض هوبز مذهبه حول أساس الدول والحكومات الشرعيّة وعلم الأخلاق. وقد اتهم بالإلحاد.

أن القيم الإنسانيّة والدعوة إلى إسعاد البشر هي هدف الفلسفات والأديان وجوهر الرسالات التي جاء بها الأنبياء والمصلحون.

وإذا كان العقل أساس الدين فأي دين ذلك الذي يتعارض مع العقل، أما الاجتهاد فهو أساس العقل، والأديان تعلّم الحب، وبحسب الإمام جعفر الصادق[4] «ما الدين سوى الحب»، أو بحسب ما ورد على لسان السيّد المسيح «أحبّوا أعداءكم، باركوا لاعنيكم»، حتى لتبدو لشدّة مثاليتها غير واقعيّة[5] وهكذا علينا الذهاب إلى الحقيقة بكل ما نملك من معرفة وعقل وروح؛ بهذا المعنى، فالدين هو دين المعرفة والعقل والإنسانيّة ولا دين الخرافة والجهل والأنانيّة، لكن الدين في وجهه الآخر، يُستخدم ذريعة للقتل والإرهاب والتسلّط من جانب الجماعات التكفيريّة والإرهابيّة التي تستند إلى نصوص ماضويّة تحاول توظيفها بما يخدم توجهاتها السياسيّة.

لهذا نقول إنه لا يوجد فهم واحد وموحّد للدين، بل إن لكل مجموعة فكريّة وثقافيّة ودينيّة «تدينّها» (طريقتها في التديّن)، بحسب درجة تطوّرها وتفسيراتها الخاصة وتأويلاتها للنصوص الدينيّة، وهذا ما ستشمله خريطة التديّن من خلفيات متباينة، بل متناقضة، وخصوصًا حين يتم ربطه بالسياسة والمصالح الاجتماعيّة والاقتصاديّة والأيديولوجيات والعادات والتقاليد بما فيها من ميثولوجيات لا يربطها بالدين رابط، **فهناك الدين الرسمي، والدين الشعبي، والدين السياسي، والدين الاجتماعي، ودين الأغنياء ودين الفقراء، ودين المستغِلين ودين المستغَلين**، وذلك بحسب القراءات المختلفة والمصالح المختلفة.

---

(4) ولد الإمام جعفر الصادق عام 80 هـ في المدينة المنورة وتوفي فيها في عام 148 هـ، وهو يُعد من الرواد في علم الكيمياء مثلما كان عالم فلك، ومتكلمًا، وأديبًا، وفيلسوفًا، وطبيبًا، وفيزيائيًا. نبغ الصادق بوقت مبكر وتسلّم الإمامة من والده الباقر وعمره لم يتجاوز الـ 34 عامًا، وكان من تلامذته الإمام أبو حنيفة النعمان والإمام مالك بن أنس. كان يرفض الإساءة للخلفاء الراشدين علنًا أو سرًا، وامتاز بانفتاح فكري وله مناظرات شهيرة مع اتجاهات فكريّة مناقضة له مثل الملاحدة والزنادقة والمعتزلة ومع أبي حنيفة ومع بن أبي العوجاء ومع طبيب هندي. ويُعد الإمام جعفر الصادق من أشهر علماء ومجتهدي الشيعة، لذلك ينسب مذهبهم إليه.

(5) إذا كان القرن العشرون قرن «العنف الثوري» بامتياز فإن دعوة المهاتما غاندي إلى اللاعنف تعَدّ خطًا ثوريًا جديدًا ومعاكسًا للأول، أي أنه دعا إلى الثورة اللاعنفيّة، كما تُعد تجاوزًا للثورات العنفيّة التي عرفها تاريخ الثورات. وقوبلت تعاليم اللاعنف بالاستهزاء والسخرية من جهة والاستغراب والتشكيك من جهة أخرى، لكن انتصار غاندي على أكبر إمبراطوريّة عالميّة في حينها (بريطانيا العظمى)، جعل تلك التجربة الثوريّة الجديدة اللاعنفيّة والمدنيّة محطّ اهتمام كبير، لأن غاندي قاوم العنف بالحب والتسامح والعصيان المدني، حتى إنه ذهب ضحيّة قناعاته تلك حيث كانت لحظة انتصار الثورة بداية للحظة انكسارها، يوم صوّب متعصب هندوسي، ناتهورام جودسي، رصاصة إلى قلبه ليخترق أحلامه في إبقاء البلاد موحّدة واستعداده للذهاب إلى محمد علي جناح لإقناعه بالعدول عن الانقسام. انظر: عصام محفوظ، **بعض أساتذتنا في القرن العشرين** (بيروت: دار البيروني، 2006)، ص 597-602.

وإذا كان الدين يمثّل قيمًا عادلة وإنسانيّة، فإن سلوك بعض المتديّنين والعامّة من ورائهم وفهمهم الخاطئ للدين، يجعل البعض يراه «ظالمًا» أو «لاإنسانيًا»، بل وعنفيًّا وقاسيًا، كما تحاول بعض القراءات الغربيّة أن تصنّف الدين الإسلامي، بكونه يحضّ على العنف والإرهاب. لكن لنتأمل دعوة الأديان إلى التكافل الاجتماعي والمادي، والأخذ في يد الفقير والمريض والضعيف وإلى السلام والطمأنينة والتعايش، فحينها ندرك أن الكرامة الإنسانيّة والعدل هما الأساس في الدين.

يعتقد البعض أن الموجة الدينيّة التي يشهدها العالم منذ نحو أربعة عقود ونيّف من الزمان، أساسها شعور الناس بفشل الفكرة الإلحاديّة الماديّة، وعودة إلى الوعي بالدين ونبذ كل ما يتعارض معه. لكن بعض مظاهر الدين لا تدلّ عليه، فليس من الدين في شيء، امتلأت الجوامع والمساجد والكنائس والكُنس والمعابد بالمصلّين أم فرغت، في الوقت الذي تزدحم فيه الشوارع بالأطفال المشرّدين والمتسوّلين وتكتظ الأحياء باليتامى والأرامل، تلك التي شهدت الحروب والنزاعات الأهليّة، وتتفشّى الأميّة وينتشر المرض ويستشري الجهل على نحو مريع، ويعاني الملايين شظفَ العيش وشحَّ المياه الصافيّة للشرب ونقص الكهرباء والفقر المدقع؛ فأيّهما سيكون أسلم للدين؟

لقد تم استغلال ملايين البشر باسم الدين واستُلبت حقوقهم الأساسيّة، كما شُنّت حروب باسمه وباسم الله في الماضي والحاضر، وعانت أوروبا حروبًا دينيّة وطائفيّة وما عُرف بحرب الـ 100 عام وحرب الثلاثين عامًا[6] التي لم تنتهِ إلّا بإبرام صلح ويستفاليا عام 1648، واليوم تشهد منطقتنا مثلما شهدت في السابق محاولة إخضاعها وفرض الاستتباع عليها، عبر حروب ناعمة وخشنة تُشنّ تارة باسم مكافحة الإرهاب من جانب القوى المتنفّذة

(6) من الناحية الفعليّة استمرت حرب الـ 100 عام نحو 116 سنة 1337 - 1453، وإن تخلّلتها فترات هدنة وسلام، ومن أسبابها ادّعاء الملوك الإنكليز بأن العرش الفرنسي لهم، وبالطبع فإن هناك أسبابًا سياسيّة واقتصاديّة وشخصيّة كانت وراء اندلاع هذه الحرب الطويلة، أما حرب الثلاثين عامًا (Thirty Years War) فهي سلسلة من الحروب والصراعات الدمويّة التي وقعت معاركها ابتداء في أوروبا الوسطى، وخصوصًا في ألمانيا وامتدّت إلى أراضي روسيا وإنكلترا وكاتالونيا «إسبانيا» وشمال إيطاليا وفرنسا، وهي حرب دينيّة وطائفيّة بالدرجة الأولى بين طائفتي البروتستانت والكاثوليك، وقد شهدت أوروبا بسببها تدميرًا شاملًا، وانتشرت خلالها الأمراض والمجاعات، مثلما عرفت هلاكًا لملايين البشر، يكفي أن نعرف أن عدد النفوس في ألمانيا انخفض بنسبة 30 بالمئة وأن هناك أكثر من 13 مليون ونصف المليون إنسان قضوا نحبهم، وقد انخفض عدد الذكور إلى النصف، وفي نهاية المطاف تم التوصل إلى صلح يضمن المصالح المشتركة وعدم التدخل، بل والتعاون الاقتصادي والتجاري، وقد عرف هذا الصلح باسم «صلح وستفاليا» عام 1648.

وأطلق عليها بعض المتطرفين في الغرب «حرب صليبيّة جديدة»[7]، وتارة أخرى ضد الغرب «الصليبي» من جانب الجماعات التكفيريّة والمتطرّفة[8]، وتبرّر مثل هذه الحروب استخدام جميع أنواع العنف والإرهاب، منطلقة من خلفيات التعصّب والتطرّف التي يقوم بعضها على «ذرائع دينية»، وخصوصًا عدم الاعتراف بالآخر وحقه بالاختلاف، في حين أن الدين رسالة وأمانة، هدفه إنساني قبل كل اعتبار.

هكذا تتمسّك **القوى المتطرّفة** بقشور الدين وتُهمل لبّه، وتستند في ذلك إلى قراءات ماضويّة للنصوص الدينيّة التي عفّى عليها الزمن متشبثةً بالمظهر وتاركة الجوهر، مختزلة الدين إلى متناقضات حول الحق والباطل والعدل والظلم والخير والشر، كما يروّج الخطاب الغربوي السلطوي بوجه عام، وإلى الحلال والحرام والكفر والإيمان والحق والباطل والنجس والطاهر، وغير ذلك من الثنائيات وفق الخطاب «الإسلاموي»، وفي الوقت الذي يرفع الأول خطر **الإسلاموفوبيا** (الرهاب من الإسلام) إلى القمة ليبرّر أعماله العدوانيّة، يعمل الثاني على رفع خطاب **الويستفوبيا** (الرهاب من الغرب) بوصفه كلّه شرًّا مطلقًا، وفي الحالين يكون الدين ذريعة، وكلا الفريقين يتشبثان بالشكل ويهملان المضمون، والمقصود بذلك جوهر الدين، الذي يمثل قيمًا إنسانيّة للمساواة والعدل والإخاء والسلام والتنوّع والتعدديّة، وبحسب جلال الدين الرومي: إنك رأيت الصورة ولكنك غفلت عن المعنى.

ثمة فوارق كبيرةٍ بين الدين، الذي هو منظومة قيميّة إنسانيّة، وبين التديّن الذي هو ممارسات وشعائر وعادات بعضها أقرب إلى ميثولوجيات وخرافات يشترك فيها الكثير من الأديان، مثلما هناك فوارق بين القيم ومن يدعو إليها، وأحيانًا يقف هو بالضد منها سرًّا أو علنًا وتحت ذرائع مختلفة وطبقًا لقراءات مختلفة أيضًا، بعضها بحجة ما جاء به السلف وبعضها الآخر لحمايّة مصالحه، سواءٌ كان في الحكم أم في خارجه، وأحيانًا أخرى مجاملة للجمهور أو للعامة حتى وإن كان بعض الحكّام أو علماء الدين أو ما يطلق عليهم مجازًا

(7) حين أعلن الرئيس الأمريكي جورج بوش وهو من عتاة المحافظين الجدد المسيحيين المتهودين الحرب على أفغانستان عام 2001 قال: إننا يجب أن نشنّ حربًا صليبيّة على المسلمين، وكان فرانكلين غراهام المرشد الديني لبوش قد صرح أن الإسلام دين شرير، أما وليام بوكين الجنرال المساعد لرامسفيلد وزير الدفاع الأمريكي الأسبق فقد قال: «إن إلهنا إله حقيقي وإله المسلمين إله مزيف». وفي الأسابيع التي أعقبت هجمات 11 أيلول/سبتمبر عام 2001 على نيويورك وواشنطن تسبّب بوش في ثورة عارمة حين قال للصحافيين «هذه الحملة الصليبيّة.. أي الحرب على الإرهاب ستستغرق حقبة من الوقت».

(8) كما جاء في تصريح أسامة بن لادن زعيم القاعدة: إن التعامل مع هذه الجريمة منفردة مجتزأة عن السياق العام يضرّ بالتصور الصحيح لمعرفة حجم العداء الذي يكنّه الغرب لنا وحقيقة الحرب الصليبيّة التي تشن ضد أمتنا.

«رجال الدين» غير مؤمنين بها، لكنهم يضطرون إلى المسايرة وعدم خدش ما استقر في الأذهان بوصفه طقوسًا دينيّة أو من حيثيات الدين، وهي ليست كذلك[9].

لذلك، أقول إن العلاقة مركّبة ومزدوجة ومتناقضة أحيانًا بالحديث عن الإصلاح الديني، وخصوصًا في ظل مفاهيم الحداثة ونقض القديم والتقليدي وغير الصالح لعصرنا، وكذلك إطلاق حريّة التفكير وحريّة العقل في إطار التقليل من سلطات المقدس وبحسب الإمام الشافعي «رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأيك خطأ يحتمل الصواب»، بمعنى الاحتكام للعقل، ولا دين إلّا بالعقل.

وقبل الولوج في المناظرات مع السيّد الحسني البغدادي تواجهني مسألتان أساسيتان سأضعها في فقرتين مستقلتين تمهيدًا للحوار المفتوح: الوعي بالتاريخ والاجتهاد في الإسلام؛ والإسلام والحداثة.

ثانيًا: في محتوى المناظرات:
الوعي بالتاريخ والاجتهاد بالإسلام

ترتكز هذه الفقرة على ركنين متداخلين وأساسيين هما:

الركن الأول؛ **الوعي بالتاريخ**، وهناك ترابط بين التاريخ والاجتهاد، فالوعي بالتاريخ لا يعني استعادته، بل استحضاره، بمعنى أخذ الدروس والعبر منه بما يفيد الحاضر والمستقبل، وهذا جزء من مهمة الاجتهاد، ولا سيّما إذا كانت من خلال تراكم وتطوّر تدرّجي، حيث يمكن أن تحصل النقلة النوعيّة في مستوى التفكير، بتعمّق الوعي، وهو ما يؤدي إلى تجديد الخطاب الديني بصورة عامة، والأمر بقدر تعلّقه بالإسلام، فإنه يتعلّق بالأديان الأخرى أيضًا.

أما الركن الثاني: **الاجتهاد في الإسلام**، وأي اجتهاد سيأخذ موضوع التجديد بنظر الاعتبار، بمعنى لا تجديد من دون اجتهاد، والاجتهاد يعني استنباط الأحكام بما ينسجم مع المتغيّرات والمستجدات والتطوّرات التي تحصل في المجتمعات على صعيد العلم والتكنولوجيا والفقه القانوني والدستوري والسياسي والعلاقات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة.

(9) انظر: عبد الحسين شعبان، **الإمام الحسني البغدادي: مقاربات في سسيولوجيا الدين والتديّن** (النجف: دار إحياء تراث الإمام البغدادي، 2018). انظر أيضًا: محاضرة عبد الحسين شعبان في تونس بعنوان: «الاجتهاد في الإسلام والوعي بالتاريخ» ضمن فعاليات معرض تونس الدولي للكتاب الدورة 35، تونس، 5-14 نيسان/أبريل 2019.

وإذا كانت **الموسيقى** تذهب إلى القلب مباشرة قبل العقل، **فالخطاب الديني** يؤثر في القلب قبل العقل أحيانًا، من دون أي اعتماد على التفكير المنطقي، لذلك فهو مثل الموسيقى يصل إلى عدد كبير من الناس ويؤثر فيهم مقارنة ببقيّة الفنون الأخرى مثل الشعر والقصة والرواية والفنون التشكيليّة والمعماريّة، وإن كان تأثير كل منهما مختلف عن الآخر، فالموسيقى تسمو بالمشاعر والعواطف عمومًا، والدين يفترض فيه مثل هذا السمو، لكن الخطاب الديني قد يذهب إلى النقيض حين يعتقد أن التعاليم الدينيّة تمتلك الحقيقة وتدعي الأفضليّة على الآخر، سواءً من الأديان الأخرى أم حتى من الدين ذاته، إذا كانت من طوائف أخرى، فتتجه إلى التعصّب ووليده التطرّف، وهذا الأخير إذا ما تحوّل إلى سلوك أي فعل، فإنه سيصبح عنفًا أي ينتقل من التفكير إلى التدبير، والعنف إذا ضرب عشوائيًّا سيصير إرهابًا، وخصوصًا إذا استهدف إرعاب المجتمع وإحداث الفزع في صفوفه وإحداث نوع من عدم الثقة بالدولة والقانون[10].

وتزداد الحاجة إلى معالجة مسألة الاجتهاد في ضوء التجديد، وكذلك في ضوء التاريخ بما يتجاوز **الراهن الراكد والتقليدي الساكن** والتعيينات التي تقترب من الثبات إلى درجة التحجّر أحيانًا، لأنها حتى لو صلحت لعصرها، فإن زمانها قد ولّى، أو أنها لم تعد تصلح لزماننا وتلك حكمة التاريخ الذي نستحضره للإفادة من تعاليمه، حيث «**تتغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان**»، وهي قاعدة فقهيّة معروفة.

من هنا قاطعني السيّد البغدادي وعرض وجهة نظره بوصفه مجتهدًا إسلاميًّا متمايزًا عن الأوساط الحوزيّة العلميّة النجفيّة حيث قال بالحرف الواحد[11]:

انعقد الرأي السائد بين فقهاء «المذاهب الإسلامية»، المختلفة على أنها من الأمور التوقيفيّة، ونعني بالتوقيفيّة طريق الوحي، وأن الأصل فيها الشجب، حتى يثبت الاستئذان من الشارع، ومن تعبد الله تعالى في أمر من الأمور على أنه حكمه الفوقي الأعلى بلا استئذان منه تعالى، فقد أبدع وأمضى في التيه بلا دليل، وللمولى تعالى أن يحتجّ عليه إذا لم يعمل بمقتضى القواعد والأصول، التي جعلها له، لأنها منجزة للتكليف بحقه.

---

(10) انظر: محاضرة عبد الحسين شعبان في تونس بعنوان: «الاجتهاد في الإسلام والوعي بالتاريخ» ضمن فعاليات معرض تونس الدولي للكتاب الدورة 35، تونس، 5-14 نيسان/أبريل 2019، وانظر أيضًا: «الفصل الخامس: الاجتهاد مواجهة رساليّة حضارية،» في كتاب: أحمد الحسني البغدادي، فصول رسالية، ط ثانية منقحة ومزيدة (بيروت: مؤسسة الباقر، 2000)، ص 99 وما بعدها.

(11) حوار مباشر مع السيّد الحسني البغدادي، في منزله بالنجف، 2017.

بَيْدَ أن تعميم فكرة الأطروحة التعبديّة إلى كل الحقول الفقهيّة، كالمعاملات والسياسات، حصراً غير صحيح على ما أرى، ولا دليل عليها، فليس هي من اختراعات الشارع المقدس، وليس لها حقيقة شرعيّة، وإنما هي تقاليد وعادات مجتمعيّة موروثة، وقد قلّمها أو طعّمها البعض الآخر في نطاق المصلحة، وإذا كانت معالم الخطوط المبدئيّة العامة في روافد العبادات هي التعبّد، فإن معالم الخطوط الأساسيّة العامة في حقول المعاملات أنه لا يوجد تعبد ما لم يثبت خلافها، وذلك شريطة أن تتنازل، وفقًا للأدلة القائمة العليا من الشريعة، ووفقًا لمقاصدها، وما نعرفه من مناطاتها وملاكاتها، وفقًا لنظريّة الزمان والمكان، التي أرست قواعد التغيير والتبديل في الموضوعات لتكون قضيّة تبدل الأحكام هي في واقع الحقيقة تبدل الموضوعات، من هنا صرحنا بأن الأحكام تتغير تبعًا للظروف والمتغيرات المستجدة، التي تنال موضوعات هذه الأحكام.

قد تعترض أن الأحكام لا تتغير مطلقًا، وأن حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة، لكن ثبوتيّة الأحكام شيء، وثبوتيّة الموضوعات وعدم تغير مواقع الموضوعات شيء آخر.

ولهذا نهض بعض الفقهاء إلى حلّ هذه الإشكاليّة من خلال المناهج والنظريات الفقهيّة على أُسس إدخال الحيثيات الزمانيّة والمكانيّة في استنباط الأحكام الإسلاميّة.

وقد أكد هذا المنهج الفقهي أُستاذي السيّد القائد المؤسس (ت 1409هـ)[12]، (رغم كونه منهجًا تجديديًّا تطوريًّا قائمًا على نظريّة الزمان والمكان كنمط جديد في الفقه الإسلامي)، إنه يستمد روافده وأطروحاته من منهج فقهائنا الأعاظم رضوان الله عليهم أجمعين، الذي أكد ضرورة الإفادة منه في ممارسة العمليّة الاستنباطيّة، وضرورة ديمومته، لأنه منهج في منتهى الأصالة، حيث كتب قائلاً:

«أما فيما يتعلق في منهجيّة الدراسة، والبحث التحقيقي في الحوزات الدينيّة، فإنني مؤمن بالفقه الأصيل، وأساليبه العريقة، ومسلكيّة اجتهاد كتاب الجواهر الاستدلالي، ولا أجيز التخلف عنه، فالاجتهاد بهذه الكيفيّة صحيح، ولكن هذا لا يعني أن الفقه الإسلامي جامد غير قادر على الاستيعاب، فالزمان والمكان عنصران أساسيان مصيريّان في الاجتهاد.

فالمناظرة التي لها حكم معين في السابق، ربما تستلزم حكمًا جديدًا - ظاهريًّا - لوقوعها في ظل المعادلات الحاكمة على سياسات نظام ما، واقتصاده ونظمه الاجتماعيّة،

---

(12) المقصود السيّد روح الله الموسوي الخميني المتوفى في طهران (إيران) عام 1989.

أي أن المعرفة الدقيقة للعلاقات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة تجعل نفس موضوع المناظرة الأولى، الذي ينطبق في الظاهر مع موضوع المناظرة الثانية موضوعًا جديدًا يستلزم حكمًا جديدًا»[13].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يبدو أنه لم يكن السيّد الأستاذ القائد هو الأول والأخير من تبنى قضيّة إدخال حقلي الزمان والمكان كأطروحة مستحدثة في الفقه الإسلامي بحيث يقال إنه قد أوجد شيئًا جديدًا في العمليّة الاستنباطيّة.

أجل، انفرد عن غيره من الوسط الفقهي ببناء الأسس والمباني لنظريّة عنصري الأزمنة والأمكنة، ومواكبة المنهج الفقهي لقضايا التطور والحداثة الإسلاميّة، وإصدار الحكم على هذا الأس، بعد اتساع عمل الفقيه في البحث الفقهي، وعدم جموده على ألفاظ النص التشريعي، وعدم اختيار النظرة الفقهيّة التقليديّة المتحجّرة السائدة الجوفاء، التي كونتها الظروف السياسيّة الضاغطة في العصور الغابرة.

فالفقهاء القدامى كانوا قد تبنوا منهجًا عنصريًّا يتعلق بالزمان والمكان في بعض الأحكام الشرعيّة، وهذا يظهر عن مدى التأصيل في المباحث الفقهيّة من قبلهم، وعدم جمودهم على حرفيّة النصوص الحديثيّة المطهرة[14].

---

(13) رسالة السيّد روح الله الموسوي الخميني وبيانه إلى المراجع والعلماء والحوزات الدينيّة، رجب 1409هـ/1989م.

(14) مثل ما رواه الشيخ الصدوق (ت 381هـ) عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه، قال: «الفرق بين المسلمين والمشركين التلحّي بالعمائم»، انظر: محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، **من لا يحضره الفقيه**، تحقيق علي أكبر الغفاري (قم، إيران: منشورات جماعة المدرسين، 1404هـ/1985م)، ج 1، ص 260 و821، ج 10، ص 745.

والتلحّي هو إدارة العمامة تحت الحنك، والاقتعاط شدّها من غير إدارة، وسنّة التلحي متروكة في هذه الأزمنة المعاصرة، مثل قصر الثياب في عصر التشريع غدت من لباس الشهرة المشجوب إسلاميًا.

فالتلحّي كان من السنن المأثورة عن النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم أرادها شعارًا لأمته المرحومة في حيال لباس المشركين، وكانت من الأمور المتعارف عليها، والمعروفة بين الأمة مثلها مثل لباس الثياب القصيرة، التي ورد استحبابها في عصر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، والأئمة الهداة.

بيد أن الصدوق علّق على الرواية في شرحه لها بما يوحي أن مع مرور الزمن استدعي التبديل والتغيير في هذه السنّة، حيث ذهب قائلاً: «ذلك في أول الإسلام وابتدائه، وقد نقل عنه صلى الله عليه وآله أنه أمر بالتلحي، ونهى عن الاقتعاط»، المصدر نفسه، ج 1، ص 206.

وقال العلامة الحلّي: (ت 726هـ) بضرورة اعتبار المصالح تبعًا لتغيّر الأزمنة والعصور، إذْ ذهب يقول: «الأحكام منوطة بالمصالح، والمصالح تتغير بتغيّر الأوقات، وتختلف باختلاف المكلفين، فجاز أن يكون الحكم المعين مصلحة لقوم في زمان فيؤمر به، ومفسدة لقوم في زمان آخر فينهى عنه»، انظر: جمال الدين الحسن بن يوسف المطهر الحلي، **كشف المراد في شرح الاعتقاد** (طهران: دار الكتب الإسلامية، 1388هـ/1968م)، ص 173.

ومن خلال مقولته نستكشف بوضوح في اعتبار كون الحكم قد يكون ذا مصلحة في زمان دون آخر، مما يستدعي تغيّر الأحكام تبعًا لتغير الموضوعات.

فمرتكزات المنهج الفقهي للسيد الأستاذ القائد وإن كانت تستبطن تطوير النظرة الفقهيّة للأوساط الفقهيّة من خلال إدخال حقلَي الزمان والمكان إلاّ أنها تؤكد وتصر على المنهجيّة المتداولة.

وكان رأيي إضافة إلى ما تقدم أن لكل زمان قوانينه التي تعبّر عن درجة تطور المجتمع، فما كان محظوراً في عصر قد يصبح مسموحًا في آخر، بل مرغوبًا فيه في عصر يليه، وقد يتم التجاوز عليها بحكم **«الضرورات تبيح المحظورات»** أو **«للضرورة أحكام»**. والاجتهاد بقدر تعلّقه بالفكر الإسلامي، فإنه يرتكز على ثلاث قضايا أساسيّة متداخلة ومتعارضة أحيانًا وهي:

1 ـ العلاقة المركبة بين الديني والعلماني.

2 ـ العلاقة بين الدين والدولة، وكيف يمكن حل التناقض، وهل يصلح الدين لكل زمان ومكان، ثم هل الإسلام فعلاً دين ودولة وما هي ملامح الدولة الدينيّة وكيف نفرّقها عن الدولة المدنيّة، وما موقعه من الحداثة؟

3 ـ العلاقة بين الاجتهاد ولغة الفكر أو الاجتهاد وفكر اللغة.

أمران يكادان يكونان مطلقين هما: **التغيير والموت**، وهما ينطبقان على الجميع من

أما الشهيد الأول (ت 786هـ) فقد قال بضرورة اعتبار العادات والتقاليد في وقت معين ومقارنتها بالأزمنة الأخرى عند تشريع الأحكام، وجزم بضرورة تغيرها وفقًا لذلك، ومما قال في هذا المضمار: «يجوز تغير الأحكام بتغير العادات، كما في النقود المتعاورة [المتداولة]، والأوزان المتداولة، ونفقات الزوجات والأقارب فإنها تتبع عادة ذلك الزمان، الذي وقعت فيه، وكذا تقدير العواري بالعوائد.

ومنه: الاختلاف بعد الدخول في قبض الصداق، فالمروي تقديم قول الزوج؛ عملًا بما كان عليه السلف من تقديم المهر على الدخول.

ومنه: إذا قدم بشيء قبل الدخول كان مهرًا إذا لم يسمّ غيره، تبعًا لتلك العادة، فالآن ينبغي تقديم قول الزوجة، واحتساب ذلك من «مهر المثل». انظر: محمد بن مكي المعروف بالشهيد الأول، **القواعد والفوائد** (النجف الأشرف: منشورات جمعية المنتدى للنشر، 1982)، ج 1، ص 152.

وراح على هذا النهج المحقق النجفي (ت 1266هـ): «إن الأقوى اعتبار التعارف في ذلك وهو مختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة». انظر: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، تحقيق عباس القوجاني (طهران: دار الكتب الإسلاميّة، 1988)، ج 31، ص 133.

وقال الفقيه الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (ت 1373هـ): «قد عرفت أن من أصول مذهب الإماميّة عدم تغيّر الأحكام الا بتغير الموضوعات. أما بالزمان والمكان والأشخاص، فلا يتغيّر الحكم ودين الله واحد في حق الجميع لا تجد لسنة الله تبديلًا وحلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيام وحرامه كذلك.

نعم «يختلف الحكم في حق الشخص الواحد باختلاف حالاته من بلوغ ورشد وحضر وسفر وفقر وغنى وما إلى ذلك من الحالات المختلفة، وكلها ترجع إلى تغير الموضوع فيتغير الحكم فتدبر ولا يشتبه عليك الأمر» انظر: محمد حسين كاشف الغطاء، **تحرير المجلة**، تحقيق محمد الساعدي (النجف الأشرف: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية 1359هـ/1940م)، ج 1، ص 34.

دون استثناء، ولا يمكن وقف تأثيرهما مهما طال الزمن، وهكذا يبقى قانوناهما ساريين من دون تعطيل، وأسئلة الجدل القديمة ـ الجديدة، هي بين الدين والعقل وهي تطرح:

1 ـ سؤال الدين من داخله.

2 ـ سؤال الدين من خارجه.

وكلاهما ينشغلان بالهمّ الفكري والإنساني والروحي، سواءٌ تفسيراته المثاليّة أم الماديّة، بأسبقيّة الوعي على المادة أو ألحقيته بوصفه انعكاسًا للوجود المادي.

ويفسّر هيغل الدين بوصفه الرغبة في السموّ الإنساني نحو الأعلى والأكمل ومن خلالها يتجسد الإله.

أما فيورباخ فقد قام بنقد ذلك، ومنه استمدّ ماركس رؤيته في شأن الدين. والرؤية التاريخيّة للدين إما مثاليّة وإما ماديّة، وهكذا ابتدأ النقاش المثير للجدل واستمرّ في زمن الحداثة وما بعدها، وأساسه:

ـ العلاقة بين النقل والعقل.

ـ العلاقة بين الشريعة والزمن.

ـ العلاقة بين الثابت والمتحرك.

ـ العلاقة بين القطعي الدلالة والظنّي الدلالة.

ـ العلاقة بين الانفتاح والانغلاق.

ـ العلاقة بين النص الديني والمسافة الزمنية: والمقصود بذلك حرفيّة النص وطرق وصوله إلينا بشريًّا.

ولعلّ اللجوء إلى التشدّد أحيانًا ليس دليل إيمان وتمسّك بالعقيدة، بل هو انعكاس وتغطية للهشاشة الفكريّة وضعف العقل والعقلانيّة، وفي خصوص عدم دقة النقل أو اختلالهما، فالأمر يعود إلى الشفاهة والتدوين، وخصوصًا وقد مرّ زمن غير قليل.

فما هو المطلوب من التجديد؟ هل تغيير النصوص أم تغيير فهمنا لها؟ وأعتقد أن ذلك ينسجم مع التطوّر والقراءة التاريخيّة التي تقوم على **تغيير الفهم لتلك النصوص**، بما يتناسب مع العصر المطلوب من خلال التدبّر والبحث عما يتوافق ويتناسب مع واقع اليوم، وهكذا يصبح الاجتهاد ملكة بشريّة مكتسبة يقوم بها العالِم من خلال فقه الواقع؛ ولنعيد طرح الإشكاليّة عبر سؤال مفصلي: هل يستطيع الإسلام أن يحبس نفسه عن التطور أو يعيش في جزيرة معزولة في حين كل شيء من حولنا يتطور في ظلّ الطفرة الرقميّة «الديجيتل»

وتكنولوجيا الاتصالات والمواصلات والإعلام في العصر الرقمي والثورة الصناعيّة الرابعة والذكاء الاصطناعي؟

هنا نبادر إلى القول إن الإسلام مثل غيره بحاجة إلى التحديث والتجديد والتناغم مع التطور العلمي والتكنولوجي، وهذا سيعني أنه يحتاج إلى التجديد، على مستوى قراءتنا وفهمنا، أما الماضي فقد أصبح ماضيًا ولا يمكن استعادته أو تغييره، لأنه صار تاريخًا والتاريخ يحدث مرّة واحدة ولا يتكرّر؛ وإذا كان الجواب لسؤال التجديد أن الإسلام ليس بحاجة إليه، فالأمر سيكون مدعاة إلى الرثاء والخروج من الحاضر والمستقبل، بما سيعني العيش في أجواء من التحجّر والصنميّة والجمود.

أما إذا كان الجواب نعم، **فكيف يحصل التجديد ومن أين نبدأ**؟ هل نبدأ من الفرد، أم من المجتمع، أم من الدولة وماذا نريد؟ وابتداءً نقول: علينا الإقرار بكون القواعد الدينيّة عامة ومجرّدة: وهذا يعني أهميّة وضرورة البحث في الجزئيات والتفاصيل لاستنباط الأحكام بالاجتهاد، وهنا يبرز **تحديان أساسيان:**

- **الأول**، تحديد **الأهداف** لأي اجتهاد وتحديد **الأولويّة** في ما يتعلّق بالبحث والاستنباط، وخصوصًا إذا ما عرفنا أن النص القرآني مفتوح على الزمان والمكان، وهو محرّك للعقل باستمرار لقراءة الواقع بحثًا عن حياة إنسانيّة أفضل: أي ما استجد من الحداثة والمعاصرة وبما يتناسب مع سنن التطور الكوني.

- **الثاني**، اختيار **الوسائل** المناسبة للتجديد في إطار من الاجتهاد والحريّة ويمكن التوقف عند جامعة النجف، حيث الدراسة الحوزيّة التي تجاذبها قطبان **الأول** التقليدي المحافظ والمستكين، **والثاني** المجدد الراغب في التغيير من دون وصاية أو تابوهات أو محرّمات باستثناءات ثوابت الدين وإن كان جنينيًّا ومحدودًا.

وإذا كانت تواجه خط التجديد صعوبات وعقبات وعراقيل متعددة، بعضها يتعلق بالموروث والتقاليد والسلف، وبعضها الآخر يتعلق بالمصالح والتوازنات، فضلاً عن توفّر الرغبة في التغيير وفيما بعد الإرادة والمقدرة، وهو ما بحثته مع السيّد محمد حسين فضل الله، وكنت قد جئت على جزء من كتابي عن الإمام الحسني البغدادي[15].

صحيح هناك حواجز فقهيّة ومعرفيّة اصطنعها بعض «رجال الدين» تحتاج إلى إعادة

---

(15) انظر: عبد الحسين شعبان، **الإمام الحسني البغدادي: مقاربات في سسيولوجيا الدين والتديّن** (النجف: دار إحياء تراث الإمام البغدادي، 2018).

النظر في معانيها ومبانيها، وقد تكون لا علاقة لها بالدين أو بهذا المذهب أو ذاك وإنما لمصالح خاصة، ولو عدنا إلى الإمام علي فسنرى نقيضها، فقد كان يتصرّف بكونه ابن عصره وبرؤية استشرافيّة مستقبليّة، حين يقول: لا تعلّموا أولادكم عاداتكم لأنهم خلقوا لزمان غير زمانكم، لأنه كان يتعامل مع العقل بوصفه نعمة ربّانيّة لا بدّ أن يُنظر إليها بعيدًا من التأثيم والتحريم والتجريم، فالعقل لا يمكن اغتياله أو اعتقاله أو تغييبه، بل التعامل معه الحجة بالحجة والرأي بالرأي والمنطق بالمنطق وهي المساحة التي يوفرها العلم.

هذا ما طرحته على الفقيه أحمد الحسني البغدادي، فقال: أتفق معك مشيرًا إلى أن بعض علماء الدين لا يفعلون ذلك، لأنهم يخشون مجيء جديد يحلّ محلهم، يمتد أفقيًّا وعموديًّا لاجتثاث هذا الواقع الاجتماعي المريض ويستبدل المفاهيم والأحكام التشريعيّة الإسلاميّة القديمة التي تجاوزها الزمن بأطروحات واقعيّة ورؤية منسجمة مع البناء والتطور الحضاري الحديث القائم على الحق والعدل والعطاء والحريّة، لذلك يتعصّب هؤلاء لآرائهم ووجهات نظرهم التقليديّة لأنهم عاجزون عن مواجهة التيارات الفكريّة الحديثة، ومواصلة العمليات التغييريّة المعاصرة.

وتدخّلتُ هنا لأشير إلى:

- أن هناك خشية من العامة، فالكثير من علماء الدين أو الفقهاء المعنيين بالدراسات الدينيّة يجاملون الرأي العام السائد حتى ولو كانوا يدركون حقيقة خطئه وبطلانه، لأنهم لا يريدون أن يغامروا بمواقعهم وامتيازاتهم وما يسمى «حقوقهم الشرعية» التي يحصلون عليها من العامة، بل يتجنبون الحديث عنها أو المساس بها، لأن هؤلاء «العامة» يعدّونها طقوسًا مقدسة ومن صلب المذهب والعقيدة. وكم من عالم اعتقد بأن التطبير «ضرب السيوف والقامات على الرؤوس» وتعنيف النفس بالمشي فوق النار أو ضرب الظهور أو اللطم أو غير ذلك، لا علاقة لها بالإسلام أو بالطائفة الشيعيّة، لكنه أحجم عن قول الحقيقة أو صدم الجمهور، بل بعضهم تملّقه وتزلّف له لكي لا تهتز مكانته منشغلاً بقشور أخرى لا علاقة لها بالعلم والتطور.

قال السيّد البغدادي سبحان الله..!!

- وأنا وأنت في مركب واحد وقد داخلني الأسف الأسيف، حين لمست بوضوح أن هؤلاء الذين يزعمون التقوى والورع يختارون الغفلة والكسل الذهني والتراخي والاتكاليّة واليأس والقنوط والنظرة المغلقة الجامدة البعيدة عن ملامسة الواقع المباشر المحسوس للمشكلات، وعن تقدير مساحة الظروف الزمانيّة والمكانيّة ومنظور المفاهيم الموضوعيّة

والعقلانيّة والعمليّة لحركة الواقع الاجتماعي. إن هذه النظرة تحاول أن تطمس منابع التفكير التي تعتمدها النظريات العلميّة التي تتعامل مع الجديد بروح جديدة وتدفق هادر ودور متكامل لحركة الشريعة وديمومتها وفاعليتها وتوازنها في مجال عمليّة صيرورة الزمن. وأضاف قائلاً:

– يتزايد بي الألم المرير، حين أراهم يستدلون بذرائع ومبرّرات وتحت مظلات عديدة، لا تعبّر عن حقيقة العلاقة الجدليّة بين حركة الاجتهاد والحقل الفقهي الشامل، ذلك كله ليقنعوا أنفسهم ويقنعوا الآخرين. أذكر على سبيل المثال، لا رغبة في التخصيص: إننا نشجب ممارسة الاستنباط ونقلّد الأئمة الموتى ابتداءً وأن عمليّة هذا المسار أعظم من كل إبداع وتطور وإنجاز، فإذا كان دعاة الحريّة الاجتهاديّة قد تفوقوا علينا وجعلوا حركة الصيرورة ممكنة خارج كل جمود، وبفاعلية إيجابيّة، لا تعرف ترددًا، ولا رجوعًا إلى الوراء صوب قناة التصور الكامل والانفتاح الكلي على إمكانيّة بلورة الفكر الفقهي، فأين نحن؟

– لقد تفوّقنا نحن عليهم كذلك بالتراث الفقهي، الذي خلفه لنا مؤسسو المدارس الفكريّة السالفة ـ سنّيّة كانت أم شيعيّة ـ وحينئذ فنحن لا نشعر بمرارة التخلف العقلي والجمود الفكري اللامسؤول على أكثر من صعيد، بل نجد في واقعنا الحاضر الأليم ما يجعلنا نجرؤ على مباهاة سمو الحضارة والروح التقدميّة بمزايا تراثنا القديم، الذي أصبح بعضه مستهلكًا وغير منسجم مع روح التطور.

– ويمضي البغدادي في توضيح وجهة نظره ليقول: نقف هنا لنؤكد: إن هؤلاء في الأغلب يختارون المسارات الديماغوجيّة «التضليلية» الخادعة الماكرة والوسائل التقليديّة المريحة، فيغنون للنائمين بدل أن يوقظوهم ويحركوهم نحو تحقيق أهداف الانبعاث الروحي في وجدان أمتنا، التي تستهدف مردودات غير اعتياديّة في حجم ونوعيّة مفاصل البناء الفوقي للمجتمع بشرائحه المختلفة، واستيعاب العالم البشري المعاصر المتنوع المتضاد المتصارع على الأرض، وامتلاك زمام المبادرة الاستراتيجيّة، والقدرة الفاعلة على مواكبة الحوار الحضاري معه أخذًا وعطاءً، بعيدًا عن التشنج والانفعال وعن التبعيّة والاغتراب والتصنع والابتذال، لكي يصل إلى الموقف الأعمق إيجابيّة وتناسقًا، ويمتدّ إلى مرحلة العلاقات الإنسانيّة المتكاملة المتبادلة القائمة على التعارف والتعاون بين الأمم والأقوام والشعوب من دون أن تتجاوز بهذه الممارسات أصالتها وواقعيتها أبدًا.

– وما ذكرناه يعَدّ شرطًا مكمّلاً لقدرتنا على استئناف الصلة الحيّة بتراثنا، وبعثه من جديد، بممارسة متوازنة وبنظرة شموليّة وبروح سماويّة لا بد من وجوده كشرط أساسي من شروط نمو الحضارات وديمومتها وبقائها؛ ففي ظل هذا الانحدار السافر وما تبعه من

انغلاق مذهبي واجتماعي وضِيق في الآفاق الفكريّة ولهاثٍ في التشهير بالمعارض أو المحاور وتشويه رأيه أو سمعته بين رفاقه، يتصورون أنهم منتصرون وواصلون إلى جميع ما تشتهيه أنفسهم وأنهم مبرأون من العيوب والتقاليد الغربية المزدوجة، وأن كل تراثهم الفقهي شامل لكل روافد الحياة.

ولكنْ هناك اتجاه فقهيٌّ جديد تبنّاه بعض الفقهاء والمثقفين الإسلاميين الجدد، وأخذت بشائره تلوح في أفق المؤسسة الحوزية الدينيّة يناشد المعنيين إلى السعي الجاد لخوض عالم منظومة كليات القرآن ومقاصده العليا وبيانها من السنة النبويّة المطهرة في ممارسة العمليّة الاستنباطيّة، وبالتالي التمسك بفقه النظريّة والعلوم الأخرى، التي لها صلة صميميّة بالفقه حيث تؤدي دورًا فاعلًا في إنتاج الحكم، مثل: علم النفس، والاجتماع، والفلك، والطب، وغيرها وهذه هي الحاجة الضروريّة الملحة، التي تحكم فكرنا وتؤدي إلى تنمية الفكر المقاصدي تمليها عدة اعتبارات أبرزها:

الاعتبار الأول، أن شريعة الإسلام الخاتمة ليست مغلقة أمام الفعل الإنساني، فقد يمتدّ من خلال الأنساق الثقافيّة والمنهجيّة والنماذج المعرفيّة على مستوى العالم، وبالتالي فإن عدم تجاوز السلف وطغيان إرادة الجماهير الساحقة وعدم الخروج من الفقه التقليدي الموروث وهيمنة طابع العرف العام وآرائه على النتائج العلميّة والانغلاق المعرفي والفردانيّة في الفقه، وكثير من أمثال ذلك، وفي مثل هذه العقبات، لن يستطيع استيعاب الأنساق الثقافيّة والحضاريّة الأمميّة، بل الذي يستوعب ذلك بصورة معمقة هو مقاصد الشريعة، في الوقت الذي نرى أن حقيقة منظومة الفقه الإسلامي المعاملاتي حصرًا هي منظومة فطريّة عقلانيّة أو عقلائيّة بقواعدها وآلياتها العامة، ولا وجود للعبادات التوقيفيّة الشرعيّة إلّا الشيء القليل، بل وحتى منظومة العبادات ليست طقوسًا جوفاء، أو ممارسات لا تحمل روحًا وإحساسًا وشعورًا، بل إنها تستهدف أهدافًا صائبة، ولا يجد الإنسان المسلم آصارًا وأغلالًا في العبادات كلها يتخذ الآصار والأغلال، فمعنى ذلك أنه يسير ضد مقاصد الشريعة ويبتعد عن القواعد والأصول العامة وبنائها الأيديولوجي والثقافي المنهجي، الذي يمثل خلاصة إبستيمولوجيّة للدراسة، التي وصل إليها الفقه الأصولي، والتي يمكن استلهامها من الآفاق القرآنيّة في إطار التفسير الموضوعي.

الاعتبار الثاني، أن أحكام الشريعة الإسلاميّة قائمة على عدم جمودها على الحكم الشرعي مع ما يطرأ عليها من طارئ على أُس المصالح والمفاسد. المتعلقات سبب آخر يدفع إلى ضرورة فتح تحقيق في فقه المقاصد، ومحاولة اكتشاف علل الأحكام وأهدافها على أُسس وضوابط تُدخل عامل الزمن في حسابها، وتستطيع بذلك اقتحام جميع قضايا

الحياة ومشاكلها، لأن المنظومة القرآنيّة الكريمة والسنّة الشريفة، التي لا تصدر أمرًا إلّا بما فيه المصلحة، ولا توجه نهيًا إلّا عمّا فيه المفسدة؛ ولهذا نرى أن هنالك طاقات فاعلة من خلال مقتضيات الأدلة الشرعيّة والأصول العمليّة، وعالميّة الإسلام الأمميّة تقتضي في هذه الأزمنة تحطيم أوثان التخلف وتحريك المناطق الساكنة والجامدة في وعينا وفي مسيرتنا والخروج من الموروث السلبي وتقديم الإنسان الحضاري بخصائصه الأولى من مبادرة الفقيه المبدع المجدد، الذي يتوصل في التماس الحق والوصول إلى أقرب الوجوه إلى ظروف وحالات وملكات الأحكام اعتقادًا لمراد الشارع الأقدس.

وهكذا لا تنحصر **مقاصد الشريعة** في الخطاب الوعظي الإرشادي الذي نبغي من ورائه الدعة والراحة والطمأنينة فحسب، ولا يبقى في تصورات تنظيريّة ترفيّة ويافطات ميدانيّة برّاقة نرددها على المنابر، بل دور مقاصد الشريعة ومهمتها الرئيسيّة، حتى في التصوّرات الأولى لرحلة الأنبياء والأوصياء والأولياء مع الناس كان **صياغة الإنسان نوع الإنسان من جديد.**

وحاورت السيّد البغدادي في خصوص التفسير التاريخي للنص بماذا يفيد؟ أو هل يمكن استعادة النص التاريخي؟ وعن العلاقة بين **فكر اللغة ولغة الفكر**، إذْ لا يمكن تصدير المشكلات التاريخيّة على واقع لا يتحمّل شيئًا من مسؤوليّة تلك المشكلات، فمشكلاتنا هي غير مشكلات السلف حتى وإنْ كان صالحًا، الأمر الذي نحن فيه إزاء واقع جديد يحتاج إلى فكر جديد.

إذًا لا بدّ من البحث عن حالة جديدة تتناسب والواقع الجديد، لا البقاء مرتهنين لكتب السلف الصالح والتفتيش فيها عن **حلول قديمة لواقع جديد؟** وإذا كنّا نستند إلى القرآن بوصفه الأجمل والأحسن والأكمل، فإنه دعا إلى **العلم والتعلّم** ﴿**فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا**﴾ (سورة طه: الآية 114).

ثالثًا: في إطار المناظرات ومنهجيتها:

الإسلام والحداثة[16]

تمثّل هذه الفقرة ركنًا آخرَ من أركان مناظراتي مع السيّد الحسني البغدادي، لذلك حاولت أن أضع لها إطارًا نظريًّا يقدّم فهمي لها، ومن ثم لفتح الحوار والمطارحة في شأنها

(16) انظر: عبد الحسين شعبان، «في تجديد الفكر الديني: مساهمة في الحوار الدائر حول الإسلام والحداثة،» **المستقبل العربي**، السنة 40، العدد 459 (أيار/مايو 2017)، ص 188-197.

انظر أيضًا: عبد الحسين شعبان، «الحداثة وما بعدها،» مجلة **الحداثة** (القاهرة)، العدد 1 (حزيران/يونيو) 2010.

في إطار «المناظرات» التي سنأتي على ذكرها واحدة واحدة وإن كان هناك جامع بينها.

تندرج مسألة «الإسلام والحداثة» في إطار تجديد الفكر الديني من خلال أسئلة شائكة ومعقّدة تتعلّق بالرابط الذي يمكن الإسلام أن يطلّ فيه على عالم الحداثة، فرغم التطوّر الهائل الذي حصل في العالم على مستوى العلم والتكنولوجيا والاتصالات والمواصلات والإعلام والمعلومات، بما فيه الطفرة الرقميّة (الديجيتل)، فإن الإسلام، وبالأحرى الفكر الإسلامي، لا يزال يراوح عند بوابة الحداثة، بل حتى من دونها، ويخشى كثيرون الدخول فيها أو اجتياز عتبتها؛ فهناك ما يشدّهم إلى الخلف، ويحجب عنهم النظر إلى المستقبل بزعم الأصوليّة والسلف الصالح وغير ذلك من التبريرات.

الحداثة (Modernity)، تعني نقض القديم والتقليدي، وإطلاق الحرّيّة للعقل والتفكير في حركة نهوض وتطوير وإبداع هدفها تغيير أنماط التفكير والعمل والسلوك، وهدفها تبديل النظرة الجامدة للأشياء والكون والحياة، والتقليل من سلطات المقدس، ولكنها في الوقت نفسه تشترط التغيير والتجديد وتخطي الأساليب القديمة؛ وسيصبح الحاضر ماضيًا وقديمًا، وتلك سنّة الحياة، إذْ إن التغيير هو السمة المطلقة في الحياة، وما عداه فهو نسبي.

الأمر الذي يحتاج إلى تحديث (Modernization) الفكر الديني، وهذا له مدلول تاريخي وديناميّة لتحوّلات بنيويّة، مثلما حدثت في أوروبا منذ القرن السادس عشر حتى تبلور في الثورة الصناعيّة والثورة العلميّة ـ التقانية التي رافقتها والتي قادت إلى الثورة الفرنسيّة عام 1789 وثورات أوروبا في القرن التاسع عشر.

والفكر الحداثي (Modernism) يعني التخلص ممّا يحول دون تقدّم الفكر وتطوّره، ولا سيّما حبسه في إطار من التقليد والمحاكاة للماضي، وبحسب ألان تورين، تحتاج الحداثة إلى عقلانيّة (Rationalism) وإلى انفجار معرفي، بحيث يصبح التركيز على العقل والعلم، فهل يصل الإسلام والفكر الإسلامي إلى ذلك؟ أم أن ثمّة عوائق تقف حجر عثرة أمامه؟ وهل يتمكّن الفكر الإسلامي من تجاوز واقعه الراكد، الأمر الذي سيعني دخوله عالم الحداثة؟ وبالتالي هل يستطيع تكييف التعاليم الإسلاميّة بحيث تستجيب لروح العصر بتقديم قراءات جديدة تنسجم مع التطوّر الكوني؟[17] مع أنني أميل إلى أن انبثاق الإيمان

---

(17) انظر: آلان تورين، **نقد الحداثة**، ترجمة أنور مغيث (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1992)؛ جابر عصفور، **نظريات معاصرة** (بيروت: دار المدى، 1998)، وعبد الوهاب المسيري، **وما بعد الحداثة**، سلسلة حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر، 1999)، قارن بـ: «حوار هاشم صالح مع ريتا فرج،» شجون عربية (مركز المسبار للدراسات والبحوث) (نيسان/أبريل 2018)، وأدونيس، **فاتحة نهايات قرن** (بيروت: دار العودة، 1993).

الجديد يحتاج إلى تفكيك الإيمان القديم المعتّق، ولن يحصل ذلك بين ليلةٍ وضُحاها، وإنما يحتاج إلى تراكم وتطوّر تدرّجي طويل الأمد قد يستغرق مرحلة تاريخية كاملة تتضافر فيها عوامل التنمية والتقدّم والحداثة.

1 ـ الديني والعلماني

إذا كانت أسئلة الجدل بين الدين والعقل قد صيغت في الماضي البعيد والقريب على أنحاء مختلفة ومتباينة لمفهوم الدين نفسه، فإن سؤال الدين من داخل الدين سيطرح إشكالاته النقديّة هذه المرّة في ضوء البحوث المنهجيّة المهمومة بالانتقال من مهمة تجديد الخطاب الديني، إلى مهمات تجديد الفكر الديني ذاته، لأنه لن يكون في الإمكان تجديد الخطاب من دون تجديد الفكر، بجعله يستجيب للتطورات والمتغيّرات ويتساوق مع روح العصر.

وكما أشرنا إلى أن سؤال الدين من خارج الدين يشتبك مع سؤال الدين من داخله، لأن كليهما ينشغلان بالهمّ الفكري والإنساني والروحي، سواءٌ كانت تفسيراته مثاليّة أم ماديّة، بأسبقيّة الوعي أو بألحقيته، بكونه انعكاسًا للوجود المادي[18]، فإن السؤالين المنبثقين من هذه الفرضيّة يندرجان في إطار علاقة السياسي بالديني، وكيف يمكن التواؤم بين الديني كمنظومة وبين السياسي كمتحرك قابل للائتلاف والاختلاف، وعلى أي قاعدة يمكن البناء، وما هي عوامل التلاقي وعوامل التعارض؟ وهل يمكن تحديد حقل كل منهما ليتم بالتالي احترام حقوقه وواجبات الدين والسياسة كحقلين منفصلين؟

وإذا كان الأمر قد اقتصر في الكثير من الأحيان على **تفسير العقائد الدينيّة**، التي يتعلّق بعضها بالظواهر الغيبيّة وتعطّش البشر الروحي للشعور بالطمأنينة الداخليّة، ولا سيّما في ظل عجز الإنسان عن تفسير وحلّ الكثير من الأسئلة التي تواجهه، فبعضها الآخر يتعلق بجانبها الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، بالقدر الذي يمكن أن تكون جزءًا من الصراع الدائر بين الإنسان والإنسان وبين الإنسان والطبيعة، كسياق لصيرورة وجوديّة لامتناهية، وبالقرب أو البعد من المُثُل والقيم التي تروّجها الأديان والفلسفات والأفكار، وخصوصًا التي تريد تأمين سعادة الإنسان ورفاهه، سواءٌ في الدنيا أم الآخرة، ولنا في تفسيرات هيغل

---

(18) انظر: عبد الحسين شعبان، «فقه التجديد والاجتهاد في النص الديني،» ورقة قدمت إلى: ندوة معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت، 6 - 7 حزيران/يونيو 2011. وصدرت في: كتاب **تجديد واجتهاد** (بيروت: دار المعارف الحكمية، 2011).

للدين مثـلما أشرنا دليل على ذلك؛ فقد عدّه انعكاسًا للرغبة في السمو الإنساني نحو الأعلى والأكمل ومن خلاله يتجسّد «الإله»[19].

من هنا كان لا بدّ من فتح ملفات التجديد والاجتهاد والحداثة لمقاربة الهواجس المشتركـة بين الديني والعلماني في زمن الحداثة[20]، على أن يتم انتهاج أسلوب الحوار الموضوعي الهادف إلى إتمام التكامل بين الدين والدنيا، لأن المسألة لا تتعلق بقيم السماء فحسب، بل إن الإشكاليّة تكمن في الأرض، ويدور الصراع حول القيم والمفاهيم التي يجسّدها الدين والفكر فعـلاً لا قولاً، وارتباطًا بمفاهيم الحريّة والعدالة وسعادة ورفاهة البشر.

لقد وضع هيغل مفهومًا واضحًا للحداثة واستخدمه في سياقات تاريخيّة للدلالة على حقبة زمنيّة محدّدة، معتبرًا أن الحداثة بدأت مع عصر التنوير، وقال إن الحريّة مكوّن عظيم الأهميّة للحداثة، وأنها بمنزلة «الروح». ومرّت فكرة الحداثة بتطورات متعددة من ديكارت، صاحب **الحداثة الفلسفية** (أنا أفكر إذًا أنا موجود) إلى ماكس فيبر الذي ربطها بتطور العقلانيّة والبيروقراطيّة في الرأسماليّة، تلك التي مهّدت لمنجزات كبرى في إطار الثورة العلميّة ـ التقانية.

وعلى الرغم من تلقينا النصَّ الديني بكل الاحترام والتقدير، إلا أن المسافة الزمنيّة بين زمن النص الأول وبين زماننا الحالي، تدفعنا إلى البحث والتساؤل عمّا إذا كان الموجود بين أيدينا حاليًّا من معطيات وشواهد، أو الذي وصلنا، هو نفسه من «وحي» اللحظة الأولى، أو فلنقل هل العلاقة اليوم بين وعينا الفكري وتطبيق حَرفيّة (نصيّة) النص تؤدي إلى ذات النتيجة المطلوبة في زمن الوحي الأول والمتلقي الأول؟!

---

(19) انظر: عبد الحسين شعبان، «الماركسيّة والدين: التباسات العلاقة وأسس المصالحة،» **المستقبل العربي**، السنة 35، العدد 409 (آذار/مارس 2013)، ص 215 - 228. وهو ما قام فيورباخ بنقده، ومنه استمدّ ماركس رؤيته بشأن الدين كما وردت الإشارة إليه في فقرة سابقة. وضمن هاتين الرؤيتين؛ التاريخانيّة والغيبيّة للدين، أو المثاليّة والماديّة، ابتدأ النقاش المثير للجدل في زمن الحداثة وما بعدها ليزداد الإشكال المتعلّق بالوعي الديني، إلى أن أصبح الكلام على مقدرة الدين على مواجهة العصر وتحدّياته ينحصر في مجموعة من الدراسات والأطروحات والأفكار والمقترحات النظريّة، لكيفيّة طرح التجديد ضمن التباس العلاقة بين النقل والعقل وبين الشريعة والزمن، أي بين الثابت والمتحرّك، أو بين القطعي الدلالة والظنّي الدلالة، أو فلنقل بين القابل للانفتاح على الفكر والعصر، وبين المغلق على النص والزمن.

(20) انظر: إبراهيم الحيدري، «أزمة الحضارة الغربية: أزمة حداثة وما بعد الحداثة،» ورقة قدمت إلى ندوة: **الحضارة الإنسانيّة بين التطور الديني والنظريات الوضعيّة** (لندن: الجامعة العالميّة للعلوم الإسلاميّة، قسم الدراسات والبحوث العلميّة، 1994)، ج 1، انظر أيضًا: مقالة للكاتب نفسه إبراهيم الحيدري بعنوان: «ما هي الحداثة،» موقع إيلاف الإلكتروني، 2 حزيران/يونيو 2009، <https://elaph.com/Web/ElaphWriter/2009/5/444829.html>

ويمكن أن نسأل بعبارة أخرى: هل المكوّنات الدلاليّة للنص واحدة وثابتة في كل المسافات الزمنيّة بموجب وحدة النص نفسه ووحدة مصدره المقدس؟ وهل ما يطرأ على الزمن من تغييرات ومستجدات أساسيّة وجوهريّة، تفرض التقيّد بحرفيّة النص أو تسمح بالتغييرات؟ وإلى أي مدى يمكن التحرك لربط النص والعصر وأسلوب التلقي؟

لقد وصلنا النص الديني عبر طرق النقل البشريّة من خلال الفعاليات الاجتماعيّة والمدارس الفقهيّة، وكان للعقل والوعي البشري التأثير الأول والأساس في عمليّة النقل والتدوين والتصنيف والانتقاء والعرض. وفي حالات كثيرة، ومن خلال مناقشة النص بالنص ذاته، نجد أن بعض العلماء قد لجأوا إلى التشدّد في التزام الحَرفيّة (النصّية) تغطيّة لهشاشة مقدرتهم المعرفيّة أو لضعف في مقدرتهم العقليّة التي من المفروض أن تعمل على استنباط ما يتناسب مع العصر ومتغيّراته وتيسّر كل ما له علاقة بالدين بحيث يصبح مقبولاً ومنسجمًا مع متطلبات عصره.

ولو أخذنا في الحسبان أنَّ قسمًا غير قليل من مكوّنات الماضي قد فُقدت، إمّا لعدم تدوينها المباشر وأما لاختلال في دقة النقل، كأن يُنقل جزء من الحدث لا كامله، فإن ذلك يشكّل مشكلة الوقوع في نصف الحقيقة، أو بمعنى يمكن القول: إن ما نُقل هو انطباع أو تصوّر أو تفاعل الناقل مع الحدث وعنه لا الحدث نفسه، مع احتمال أن يكون الحدث المنقول منتقصًا من مجمل معطياته وملابساته؛ ودرجة الاحتمال هنا عالية.

هذا إضافة إلى تعارض المعطيات نفسها وتناقضها، ما يعني أنَّ الحدث الماضي ذهب ولم يعد في الإمكان تمثله أو تصوّره بالكامل، كما كان لغياب أكثر أجزائه المكوّنة له ولحصول التشويش في الجزء المنقول منه، يجعله غير دقيق أو لا يفي بمتطلّبات إجلاء الحقيقة كاملة.

كما أن تعرّض النص الديني الشفهي نفسه لتحوُّل نوعي في طبيعته زمن صدوره، ولا سيّما بانتقاله من الشفاهة إلى التدوين، وهذا التحوّل لم يعد تحوّلاً شكليًّا، بل ينال من نظام الاتصال وحال العلاقة لا بين المتكلم والمستمع فحسب، بل بين نص ومتلقٍّ، ما يعني أن المتلقي الأول قد انتهى إلى الأبد ولا يمكن استرجاعه، وأن مُبَلِّغ النص لم يعد حاضراً مع نصه، بل أصبح النص هو المعبّر الحصري له.

وهكذا حلّت الكتابة المدوّنة بدلاً من صوت المتكلم، الذي بلَّغ الوحي، وفقد الكلام

قوة التأثير الموجودة في الخطاب الشفهي ومجمل التأثيرات المرافقة (نبرات، إيماءات، حركات جسديّة معبرة...)، التي لا يمكن النص المكتوب أن ينقلها، وبالتالي فإن كل مكوّنات أو ملابسات حدث التبليغ والتلقي الأول ستكون غائبة[21].

والتجديد لا يعني تغيير النصوص، بل يعني تغيير الفهم لتلك النصوص بما يتناسب مع الحال المعاصرة. وللأسف فإن بعض علماء العصر اعتادوا ألّا ينظروا إلى النصوص الدينيّة إلّا من خلال الفقه القديم والتراث، ولا سيّما الموروث منه كونه يمثّل القدرة على فتح مغاليق الفهم الصحيح للحاضر، وأن أي خروج عن نص الفقيه هو خروج عن الملّة. بينما المطلوب هو التدبّر والبحث عمّا يتوافق ويتناسب مع واقع اليوم، الذي أصبح مختلفًا، اختلافًا جذريًّا عن واقع الأمس البعيد في زمان الفقه القديم.

وكما أشرنا أن الاجتهاد مَلَكَة فطريّة مكتسبة تحصل للفقيه، فإنه من خلالها يُمْكِنُه أن يختار من النصوص والاجتهادات بما يتلاءم مع الظروف المستحدثة وما يتناسب مع واقع الحياة المتجدّد وما يمكن استنباطه من الأحكام والقواعد.

ولعلّ ما نحتاج إليه هو **مصالحة النص «المقدس» مع الواقع** لكي يكون عنصر تحرر وتغيير لا عنصر سكون وخضوع، وعليه لا يمكن قراءة النص الديني والقرآني تحديدًا قراءة ماضويّة محددة وتأويلاً واحدًا، ففي ذلك إساءة إلى حرّيّة الفكر والتفكير، وهو ما فعلناه مع الفارابي وابن سينا وابن رشد، الذين قرأناهم بطريقة دوغمائيّة، وحتى القراءات المتأخرة لهؤلاء ولنصوص دينيّة تحاول حبسها في فهم خاص وضيق، مثلما تحاول حبس إدراكنا وقراءتنا لها، إلى درجة أن القرآن أصبح للتلاوة والترتيل والإعادة والحفظ، في حين أنه أهم كتاب إسلامي جامع ومفتوح وقابل للتأويل والقراءة المفتوحة وهو ليس ملك لأحد، لفقيه أو عالم دين أو مرجع أو شيخ أو قارئ أو مرتل، بقدر ما هو ملك الإنسان الذي يستطيع قراءته وفهم معانيه وتمثل قيمه الإنسانية[22].

وحريٌّ بنا أن نسأل سماحة الحسني البغدادي لو فقد النص الديني ماذا يكون موقف الفقيه في ذلك؟ وهل كل ما يصدر عن النبي محمد من أقوال أو قرارات أو توصيات

---

(21) انظر: شعبان، «فقه التجديد والاجتهاد في النص الديني».

(22) لعلّ هذا المنحى الذي نتبعه نشارك فيه: نصر حامد أبو زيد ويوسف الصديق ومحمد شحرور وآخرين. انظر: عبد الحسين شعبان، «نصر حامد أبو زيد ومحنة التفكير،» صحيفة العرب (الدوحة)، 2010/7/26، ويوسف الصدّيق، «المفسترون الأوائل كانوا فقهاء سلاطين،» العرب، 2013/8/12. انظر أيضًا: محمد شحرور، «من تجديد الفكر إلى تجديد التفكير الإسلامي،» موقع القنطرة، 13 نيسان/أبريل 2020، <https://bit.ly/32U4QWn>.

تتعلق بشؤون الحياة تعَدّ بمثابة قواعد تشريعيّة ثابتة لا تتغير ولا تتبدّل، أم ثمة آراء وأحكام ووجهات نظر مؤقتة بوصفه رجل دولة عالج بعض شؤون المسلمين وغير المسلمين، ذلك كله في سبيل صيانة المصلحة الإسلاميّة العليا؟

من هنا بدأ الحسني البغدادي يتحدث: لا أريد الخوض في تفاصيل هذه المباحث وتداعياتها فحسب، بل أريد التنبيه إلى بعض طرق الملاك والمناط، ولا أقصد استيعابها أو جعلها درسًا أصوليًّا على مستوى البحث الخارج؛ وإنما أستهدف التنبيه والإحاطة عليها بوصفها من المسالك العلميّة المعمقة للكشف عن مقصد الشريعة الخاتمة من خلال الأمثلة التطبيقيّة، التي لها دلالات مقاصديّة مؤقتة، والتي تدفعنا إلى التفكير والتأمل، وقد يقودنا التفكير في مبانيها إلى اختيار رأي جديد في شأنها.

ولا أريد القول إن آراء السابقين من الفقهاء الأعاظم كانت خاطئة وآراءنا صائبة، وإنما أقصد أن خيار الاستنباط والاجتهاد الفقهي، الذي يتبنى نظريّة الزمان والمكان، ولا سيّما منطقة الفراغ، وهي ليست نقصًا في الشريعة، وإنما هي من عناصر قوة الشريعة وأسرار خلودها، حيث كان لها أثر في إنشاء تصورات أو مفاهيم أو أحكام تملأ الفراغ، الذي تركته الشريعة تحسبًا لمتغيرات الزمان والمكان بوصفها «مؤقتة» قائمة بتحقيق موضوعها بحيث تلغى تلقائيًّا، وتنفى بعد ارتفاع الموضوع.

من هنا، عبّر عن أسفه بقوله: أن نظريّة الشهيد محمد باقر الصدر (في خصوص الفراغ) لم تقرأ من فقهاء الحوزة الإماميّة، الذين أتوا من بعده، فبقيت يتيمة، كما هي الحال في نظريته حول كون تصرّفات رسول الله محمد صلى الله عليه وآله وسلم ليست قرارات تشريعيّة ثابتة على نحو القضايا الحقيقيّة، بل بعضها قرارات حكوميّة على نحو القضايا الخارجيّة ولا صلة لها بالتشريع مطلقًا[23]؛ فمثلاً: مسألة الاتفاقيات الاقتصاديّة، أو إحياء الأراضي، أو تسعيرة السلع والمواد الإنشائيّة، أو فريضة الزكاة الواجبة، أو الأمور الخارجيّة كلها تحتاج إلى تحديث وعصرنة تستجيب لزماننا وللعلم والتطور، وسأضيء هذه الفكرة بالتفصيل المختزل، منها: إعداد القوة والرهبة من خلال الحرب الناعمة أو الخشنة التي سبق لك أن كتبت عنها يا دكتور شعبان، قال الله تعالى:

﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ

(23) حوار مباشر مع السيّد الحسني البغدادي، في منزله بالنجف، 2017.

مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾[24].

إن هذا الدّين لا بدّ له من بأس وقوة ولا بدّ له من رعب وسطوة تزلزل الطاغوت، حتى لا يتوقّف نشر كلمة التوحيد والرسالة والقرآن؛ كما أن إعداد القوة في تلك الأزمنة الغابرة مجرد وسيلة، بدلاً من اتخاذها غاية مطلقة، ورباط الخيل مجرد وسيلة الوسيلة.

وأضاف السيّد البغدادي: إن المقصود من ذلك كلّه ما علّل به الخطاب القرآني بين الأمرين سواء بسواء، مما هو ردع وإلقاء الرعب والرهبة في قلوب أعداء الله، ولكن تفصيل ذلك بما أعدّوه من القوة التي يجب على المجتمع والدولة امتلاكها في مواجهة عدوهم، وهذه القوة ترهب أعداء الدين، كي لا يفكروا بالاعتداء على دار الإسلام، التي تحميها تلك القوة.

ولعلّ في ذلك حكمة وهي الغاية والمقصد ووسيلته هي التمكّن من امتلاك زمام القوة وإعدادها على اختلاف صنوفها وألوانها وأسبابها، وخصوصًا «رباط الخيل»، لأنه الأداء الذي كان بارزًا عند من كان يخاطبهم بذلك القرآن المحفوظ المكنون الكريم أول مرة، والقوة ليست قضيّة مطلوبة لذاتها، ولا يقتضي لزوم التمسك بعينها إذا ما وجدت مستلزماتها أو ما يقوم مقامها ويحقّق مهامها الوظيفيّة بدرجة أحسن وأفضل وأرقى.

إن القوة والمنعة نفسها لا تقيّد بالضرورة في سبل التجنيد والتعبئة وطرق التمويل والإسناد واقتناء المعدات الحربيّة الخفيفة منها أو الثقيلة، أو التدريب على استعمالها. ولعلّ في امتلاك هذه الأدوات الاستراتيجيّة تنقلب عبثًا رأسًا على عقب على القائمين عليها.

إذن، ما عدا هذه «القوة» إذا لم يتحقق مقصودها، وهي أصالة الهيبة والرهبة لردع العدو؛ وهذا هو المقصد للوصول إلى الهدف الأصوب الثابت الدائم على طول التاريخ، فإن الوسيلة ستنقلب إلى غاية وتنكشف حقيقة «دونيتها»، فالوسائل ينبغي أن تتبع مقصديتها، لأن الأصالة ليست للسهام والرماح والسيوف والبندقيّة المقاتلة والرصاص الحي، وإنما للهدف الصحيح والمقصد النبيل، وهذا هو أحد أسباب الخلل والزلل في فهم النص القرآني والنبوي والتعامل معه سواءً بسواء[25].

---

(24) انظر: القرآن الكريم، «سورة الأنفال،» الآية 60.

(25) حوار مباشر مع السيّد الحسني البغدادي، في منزله بالنجف، 2017.

2 ـ عن فكرة الإسلام دين ودولة

إذا ما أخذنا مقولة أن الإسلام دين يصلح لكل زمان ومكان[26] بحسب نصّيتها وحرفيتها، بما فيها من أحكام وقواعد خضعت لزمانها وكانت تعبيراً عنه، فإن هذا يعني أن الإسلام ليس بحاجة إلى التحديث والتجديد والتناغم مع التطور العلمي والتكنولوجي والعولمة والحداثة وما بعدها؛ ولعلّ استنتاجًا مثل هذا سيقود إلى الانكفاء والجمود، ولا سيّما إذا كانت قراءة النصوص لا يمكن تكييفها مع متطلبات الزمن وحاجات الإنسان، بإعادة قراءتها بما يستجيب لروح العصر، وما وصل إليه الإنسان من تطور عقلي واكتشافات علميّة وتغيُّرات مجتمعيّة.

وهكذا فإن مثل هذا الحكم سيعني إقفال باب التطوير والتجديد للفقه الإسلامي، ووضع حاجز لا يمكن اختراقه بين الماضي والحاضر، في حين أن أي دين أو فلسفة أو فكرة ستكون صالحة بقدر ما يمكن تكييفها وتحديثها وعصرنتها، بما يتمشى مع التطور التاريخي والمجتمعي، لتكون ابنة عصرها الشرعيّة.

وإذا ما أقررنا بأن قواعد الدين الإجماليّة هي كلّيّة وشاملة، أي عامة ومجرّدة، فعلينا أن نبحث في الجزئيات والتفاصيل، لأن أمرها متروك للاجتهاد ومفتوح على الزمن، فهي غير محصورة الحدوث في واقع واحد، وهذا ما يدعو إلى استنباط الأحدث من الاجتهاد الدائم المتواصل.

وإذا كانت البشريّة قد تقدّمت في شتى الميادين وخطت خطوات جادة في ميدان العلم والمعرفة والثقافة، وأضافت كمًّا هائلاً من المعلومات يزداد ارتفاعًا، بحكم المعطيات الجديدة، فإن الفقه الذي لا يواكب الزمن بما يجب عليه، سيبقى عاجزاً عن تلبية حاجات الإنسان المتطوّرة التي لا تتوقف، بل إنه سيكون عائقًا أمامها، والسبب الأول هو أنه لا يتسع ليشمل المجالات المتغيّرة والمتحركة، أو أنه اتّسع إلى حدٍّ ضئيلٍ جدًا، تاركًا الكثير من المسائل المعلقة من دون جواب، أو حتى تركها متقوقعة على ذاتها في إطار الزمن الماضي.

---

(26) انظر: حسن البنا، الذي يقول: «إن الإسلام عقيدة وعبادة ووطن وجنسيّة ودين ودولة وروحانيّة ومصحف وسيف»، وليس ذلك سوى شموليّة للدولة والمجتمع والفرد. ويرى حسن البنّا، مؤسس حركة الإخوان المسلمين في عام 1928 التي تستهدف تطبيق الشريعة الإسلاميّة في الحياة اليوميّة، إعادة الحكم الإسلامي (وذلك بعد انهيار الإمبراطوريّة العثمانيّة، وإنهاء الخلافة الإسلاميّة بتأسيس الجمهوريّة التركيّة عام 1923). لحسن البنّا مؤلفات منها: **مذكرات الدعوة والداعية**، و**السلام في الإسلام وقضيتنا**، وله عدد من الرسائل. ومن أهم الكتب التي صدرت عنه: كتاب المفكر الإسلامي محمد عمارة، والموسوم **معالم المشروع الحضاري في فكر الإمام الشهيد حسن البنّا**، وكذلك كتاب **التربيّة الإسلاميّة ومدرسة حسن البنا**، ليوسف القرضاوي.

ولعل ذلك لا يلبّي الكثير من الحاجات المعاشة والمستجدات المستمرة والمتغيرات المتواصلة، وهكذا ستكون آلاف الموضوعات الفرديّة والمجتمعيّة، غير خاضعة للبحث والتمحيص في بوتقة الفقه، لأنه بصراحة لا يمكن النقاش حولها، لافتقادها الأدوات اللازمة والضروريّة لذلك[27].

وما من شك في أن الإحساس بالزمن وخوض غمار الواقع وتحدّياته على مستوى الأفكار والعلوم من موقع الإيمان بفريضة النقد الذاتي والمراجعة الفكريّة، بهدف المواءمة لروح العصر الاجتماعيّة، سيضع العقل السكوني أمام تحدّيين أساسيين كما تمت الإشارة إليهما، **أولهما** تحديد الهدف من أي اجتهاد أو تجديد، مثلما يتطلب تحديد الأولويّة في البحث والاستنباط، **وثانيهما** اختيار الوسائل المناسبة للتجديد؛ ذلك أن الإسلام بحسب المفهوم القرآني، وإن استمدّ قوانينه وتشريعاته من الوحي وبيّناته المثبتة في الكتاب، إلاّ أن مقوماته الموضوعيّة تتّصل بالشرط الإنساني، أي بآليات التطبيق الفعلي الذي يغدو مع الزمن جزءًا من التاريخ.

وإلى أن يتخلص العقل الديني من موروثات التفسير الحرفي (النصّي) المغلق للكتاب، فإن الحداثة ستظل غير قادرة على الانتقال من حافة الزمن إلى حيث يجب، أي عمقه وجوهره، وهكذا تبقى أسيرة قوالب وصيغ جاهزة وجامدة لمناهج التفكير، وتنقطع تدريجيًّا عن الحياة، كلما انقطعت وشائج الصلة بينها وبين العالم المتغير وعلومه وتقنياته السريعة والملهمة.

هناك حواجز فقهيّة ومعرفيّة، اصطنعها بعض المجتهدين، تحتاج اليوم إلى إعادة النظر في مبانيها ومسوّغاتها وصلاحياتها، فهي وضعت في زمان غير زماننا؛ وكَي لا تستمر فتاوى المعاملات على الأقل في استهلاك القديم واجتراره ضمن أطر تجاوزتها الأيام فلا بدّ من ضرورة البحث عن أدوات جديدة متطوّرة في أصول جديدة تساعد على تطوير نظام الاستدلال بوسائل عصريّة، لأنّ إهمالها يخالف منطق العقل والتاريخ ويحول دون تحقيق

---

(27) انظر: في وداع السيد: كتابات ومقالات في رحيل فقيد الأمة المجدّد سماحة العلامة المرجع السيّد محمد حسين فضل الله (بيروت: المركز الإسلامي الثقافي، مجمع الإمامين الحسنين، 2015). وللسيد فضل الله الذي ولد في النجف (العراق) وعاش فيها لأكثر من 30 عامًا ثم انتقل إلى لبنان، عدد كبير من المؤلفات والدراسات والرسائل، ويعد أحد أهم المجددين في الفكر الإسلامي «الشيعي»، ومن دعاة التقارب بين المذاهب وهو الذي يقول: «إن لا خلافات جذريّة بين الشيعة والسنة، لأنه أكثر من 80 بالمئة من المشتركات بينهم، وحتى القضايا الاجتهاديّة الخلافيّة فهي محدودة وليست جوهريّة».

غاية الدين من هداية الإنسان التي هي أقوم. ولعلّ في ذلك إدراك عميق ومبكّر لأهميّة تساوق الدين مع واقع التطور والحياة المتغيّرة[28].

كما يجب التشديد على ضرورة تبادل الآراء والاطلاع على ما استجدّ من تطورات ومتغيّرات، وخصوصًا أننا نعيش في عصر العولمة وثورة الاتصالات والمواصلات والمعلومات، ولا سيّما ما يتعلق بالطفرة الرقميّة (الديجيتل)، وبكل ما له علاقة بالثورة العلميّة ـ التقانية السيبرنيطيقيّة وطورها الرابع المتمثل بالذكاء الاصطناعي.

ولعلّ التطورات التي حصلت خلال العقود الخمسة ونيّف الماضية، تكاد تزيد بعشرات ومئات المرّات عن التطورات العالميّة على مدى خمسة قرون أو ما يزيد، بل لكل ما أنجبته البشريّة في تاريخها، وهو الذي يدفع ويساعد على الاجتهاد استنادًا إلى قول الرسول محمد: «إذا حكم الحاكم فاجتهد، ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»[29]، أي هناك حريّة للخطأ، والخطأ مع الاجتهاد، حق مسموح ويمكن أن يعطي صاحبه أجرًا، لطالما حاول وسعى للاجتهاد وأخطأ فيه.

هكذا يصبح مبدأ اختلاف الآراء والأفكار أحد العوامل الأساسيّة في الوصول حيث يريد الفكر من التلاقح والتفاعل، سواءٌ على المستويات النظريّة أو العلميّة وفي الحقول العمليّة والاجتماعيّة كافة، وعلى الرغم من أهميّة الاجتهاد الشخصي ودور الفرد في التاريخ، فإن الأعمال الكبرى تحتاج إلى عمل جماعي وطاقات منتجة تصبّ بعضها مع بعض لإحداث التغيير المنشود، أي إعطاء فسحة للعقل وللتفكير والاجتهاد.

لا تكمن المأساة في استنادها إلى النص، بل في منهجيّة انحباس قراءة النص ودلالاته قراءة أحاديّة وضمن ظواهر التأثيم والتحريم والتجريم وأحيانًا من دون معرفة كافية بعلوم العصر، الأمر الذي يؤدي إلى الفوضى ويبعث على التشاؤم والقنوط، بل والعزلة، وخصوصًا إذا كانت الأحكام تتعارض مع المعطيات العلميّة، لما أنجزه العقل البشري، إذْ إن أي محاولة لتعطيل العقل والحوار بين المقاربات المختلفة لنشاط الفكر الإنساني

---

(28) انظر: عبد الحسين شعبان: **فقه التسامح في الفكر العربي ـ الإسلامي: الدولة والثقافة** (بيروت: دار النهار، 2005)، و**الإسلام وحقوق الإنسان**، ط 2 (بيروت: دار بيسان، 2014). وقد سبق أن أشرنا إلى الإمام علي في هذا الشأن بقوله: «لا تعلّموا أولادكم عاداتكم لأنهم خلقوا لزمان غير زمانكم».

(29) انظر: محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري** (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1981)، ج 8، ص 157.

ستعمل على تعميق الاختلاف المصطنع بين العلم والدين، اللذين سيبدوان في تناقض لا يمكن الجمع بينهما.

وفي ضوء هذه المقدمة تداخل **السيّد الحسني البغدادي**، قائلاً: لهذا يجب على الفقيه المجدد أن ينتقل نقلة نوعيّة في فضاء العنصر المتحرّك، الذي يمثّل المتغيّر من خلال استئناف تحرير الفقه من جديد، حتى تكون المتون الفقهيّة مواكبة للواقع المعاصر بحيث يحسن للإنسان المكلف أنّ يعيش عصره في الفقه الجديد ليحل معاناته ومشاكله وأزماته، التي ترافقه باستمرار على مستوى التفكير والتصور الإسلامي، أي للأفراد والجماعات الخاضعة في الأنظمة اللاإسلاميّة في الأحكام والتوصيات، ولأنها من دون ذلك لم تتحقق النقلة الموضوعيّة، التي يطمح إليها الفقهاء والمفكرون الإسلاميون الجدد، وهي تطوير «نظريّة معرفيّة عامة» في العلوم الشرعيّة كلها، وكذلك في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة[30].

وأساسًا إن الخطاب القرآني دعوة إلى التماس «حكمة الحكم» في الرؤية الفقهيّة المقاصديّة، أينما كانت، فالحكمة ضالة المؤمن يأخذها أينما وجدها. ومهما يكن من هذا التطلّع المنشود فإن من آثار ذلك رؤية الفقيه إلى أدلة قاعدة العسر والحرج أعدها عمومات كسائر العمومات والمطلقات كمحل قابل للتخصيص والتقييد، في الوقت الذي هي جزء لا يتجرأ من الأدلة الكلية العامة، التي توجه الرؤية الاجتهاديّة في ضوء مقاصد الشريعة، وهي محل غير قابل للتقييد ولا للتخصيص، بل هي مطلقة تحمل كل مطلقات وعمومات الشريعة العمليّة.

وفي ضوء هذه الرؤية رأى بعض الفقهاء أن أدلة قاعدة العسر والحرج مؤطرة بأدلة التكاليف، التي أعدوها حرجيّة وضرريّة، مثل: وجوب فريضتي الزكاة والجهاد، وغفلوا عن أن هذه التكاليف ليست فردانيّة أحاديّة ليطلق عنها ضرريّة وحرجيّة بالنسبة إلى الأفراد، بل هي تكاليف للجماعات والمجتمعات، وعلى هذا الاعتبار فهي تحقق مصلحة الفرد والجماعة، سواء بسواء، وهي ليست ضرريّة وحرجيّة بالنسبة للجماعات، بل تتسم بالمرونة والسماحة والرأفة والمروءة الرافعة للحرج، الواضعة للأصر والأغلال عن الفرد والجماعة، المحللة للطيبات والمحرمة للخبائث والقادرة على الاستجابة لكل مستجدات الحياة الصالحة لكل زمان ومكان وإنسان، التي شرعها الله تعالى ومن خلال آياته القائلة:

---

(30) انظر: رسالة خاصة من السيّد الحسني البغدادي إلى المؤلف بتاريخ 2019/2/17.

• ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾[31].

• ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[32].

• ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[33].

• ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[34].

هنا وجدت من الضروري التداخل في هذه المسألة من زاوية لاهوت السياسة أو الفقه السياسي، تلك التي تؤدي إلى التقوقع والانغلاق والنظر إلى الآخر بوصفه «عدوًّا»، وهو ما يقود إلى حجب روح التجديد بحجة الثقافة الغازية أو «الغزو الثقافي»، وهنا نستحضر الصورة النمطية منظورًا إليها عكسيًّا، فمقابل **الإسلامفوبيا** أو (الرهاب من الإسلام) هناك **الويستفوبيا** (الغربفوبيا)،وإذا كان الغرب السياسي بفلسفاته وأنظمته يستهدف فرض الاستتباع على المسلمين والإسلام وكبح جماح تنمية شعوب العالم الثالث ومنعها من تمثّل هويّاتها الثقافيّة وخصوصيّة التعبير عنها، فإن الغرب في الوقت نفسه مستودع للعلم والتكنولوجيا ولخير ما أنجبته البشريّة من أدب وفن وجمال وعمران، بما فيه تأييد بعض حقوقنا العادلة والمشروعة، ولا سيّما من جانب بعض الأوساط في الغرب الثقافي[35].

لقد تم تشويه صورة العرب والمسلمين على نحو صارخ، ولا سيّما بعد أحداث 11 أيلول/سبتمبر 2001 الإرهابيّة الإجراميّة، بحجة أن بؤرة الإرهاب والعنف تكمن في الإسلام ذاته كدين، وتم اختزال تلك الصورة لتنطبق على **أسامة بن لادن وأيمن الظواهري وأبو مصعب الزرقاوي وأبو بكر البغدادي**، وغيرهم ممن انخرط في تنظيمات القاعدة والدولة الإسلاميّة في العراق والشام (داعش) وجبهة النصرة في سورية وغيرها من التنظيمات الربيبة، أما **الإسلام الحضاري** المعتدل وقيمه السمحاء، فقد اختلطت صورته والتبست

---

(31) انظر: **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية 28.

(32) انظر: المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 173.

(33) انظر: المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 185.

(34) انظر: المصدر نفسه، «سورة الحج،» الآية 78.

(35) قارن: فريد هاليداي: **ساعتان هزتا العالم: 11 أيلول (سبتمبر) 2001 الأسباب والنتائج**، ترجمة عبد الإله النعيمي (بيروت: دار الساقي، 2002)، ص 19 وما بعدها، و**الإسلام والغرب: خرافة المواجهة، الدين والسياسة في الشرق الأوسط** (لندن؛ بيروت: دار الساقي، 1997)، ص 116 - 117 و187 - 188.

قارن أيضًا بـ: رضوان السيد، «ندوة حوار مستقبل العلاقة بين الإسلام والغرب،» مجلة **شرق المتوسط**، العدد 105 (شتاء 2002).

عبر تنظيرات أيديولوجيّة بعضها مغرض مع سبق الإصرار وبعضها ساذج وهو ما نطلق عليه **«الإسلاملوجيا» أي «الإسلام ضد الإسلام»**.

وهذه المحاولات لا تقلّ خواءً عن الافتراضات المسبقة، ابتداءً من فكرة **نهاية التاريخ** التي جاء بها فرانسيس فوكوياما في نهاية الحرب الباردة وتحوّل الصراع الأيديولوجي إلى شكل جديد عام 1989، متخذًا من الإسلام عدوًّا جديدًا بعد انهيار الشيوعيّة، إلى فكرة **صدام الحضارات** التي روّجها صموئيل هنتنغتون منذ عام 1993، والتي تجسّدت في بيان المثقفين الأمريكان الستين بعد أحداث 11 أيلول/سبتمبر والذي كان أقرب إلى البيان الحربي منه إلى إعلان ثقافي، على الرغم من دعوته إلى الحوار، لكن الأجواء التي سادت كانت كلّها تشجّع على التهميش والاستئصال، وهو ما تم التعبير عنه خلال الحرب العالميّة ضد الإرهاب الدولي، التي وجدت ضالّتها في احتلال أفغانستان عام 2001 واحتلال العراق العام 2003، وما صاحب ذلك من أعمال إرهاب وعنف منفلتة من عقالها تتعارض مع القواعد القانونيّة والإنسانيّة الدولية[36].

ولولا الأزمة العالميّة الاقتصاديّة والماليّة التي عصفت بالولايات المتحدة وبالنظام الرأسمالي العالمي وانهيار بنوك عملاقة وشركات تأمين كبرى وانخفاض سعر الدولار بوجه خاص لكانت الحملة المعنونة «القضاء على محور الشر» قد شملت بلدانًا أخرى كانت على لائحة التنفيذ، وهي وإن كانت مستمرة، لكنها اتخذت أبعادًا جديدة، وخصوصًا بعد جائحة كورونا (Covid 19) بتفاقم الصراع الأمريكي ـ الصيني الذي اتخذ شكل حملات إعلاميّة وعقوبات متبادلة في العديد من المجالات.

جدير بالذكر أن «إسرائيل» بعدوانها المتكرر على شعوب المنطقة أصبحت بؤرة توتر دائمة ومشروع حرب مستمرة، حسبي هنا أن أذكر عدوانها ضد لبنان الذي دام 33 يومًا عام 2006 ومن ثم حربها على غزة التي استمرت 22 يومًا أواخر عام 2008 وبداية عام 2009 والتي أطلق عليها عمليّة «عمود السحاب» ثم عدوانها في عام 2012 الذي اتخذ اسم عمليّة «الرصاص المصبوب» وكان عدوان عام 2014 الذي استمر نحو 52 يومًا تحت عنوان عمليّة «الجرف الصامد»، كل ذلك جرى بعد حصار استمر منذ عام 2007 ولا يزال إلى اليوم.

كانت كونداليزا رايس وزيرة الخارجيّة الأمريكيّة السابقة قد وعدت بقيام **شرق أوسط**

---

(36) انظر: عبد الحسين شعبان، **الإسلام وحقوق الإنسان**، ط 2 (بيروت: دار بيسان، 2014).

جديد ولم يكفها الحديث عن **شرق أوسط كبير**، ولكن صمود الشعب الفلسطيني والشعب اللبناني فوّت على واشنطن وحليفتها فرصة استكمال مخططاتها العدوانيّة، التي تعتبر مقدمة لـ **صفقة القرن** التي هي بمثابة **سايكس - بيكو** جديدة، علمًا بأن محاولات كثيرة بذلت وما تزال مستمرة لتفتيت المنطقة من داخلها بإثارة الفتنة الطائفيّة المذهبيّة مستغلة بيئة التعصّب ووليده التطرّف والعنف والإرهاب، وخصوصًا بدور مشبوه وملتبس لقوى إرهابيّة مثل تنظيمات القاعدة وداعش وجبهة النصرة «جبهة فتح الشام» وغيرها.

مقابل ذلك فإن القوى الطائفيّة تسعى إلى إعادة الزمن إلى الوراء، أي إلى ما يزيد عن 1400 سنة، وتكفير وتأثيم وتجريم كل ما يعاكس نظرتها وترفض أي تساوق مع التحديث والتجديد والمعاصرة، وهو ما ينبغي التوقف عنده ودراسته بعمق، لأن تلك الصورة النمطيّة المشوّهة التي ما تزال عالقة بذاكرة الغرب السياسي من غزوات الفرنجة الأولى، وحتى احتلال العراق، المفتوح على احتلال الهويّة والثقافة والدين والمستقبل، لا ينبغي لها أن تكون مبررًا لحجب الفكر الديني في إطار ضيق والعيش مع الماضي والإبحار في التاريخ ونصوصه، من دون رؤية الحاضر واستشراف المستقبل، بعقل منفتح وفكر يقبل الآخر ويتعامل معه على أساس المساواة والحقوق والعدالة، وهو ما يفترض أن يتم التمسك به لنا وله، ومن خلال فقه التجديد والاجتهاد في النصِ الديني وما له علاقة بالحياة ومتغيّراتها.

3 ـ فكر اللغة ولغة الفكر

لكل عصر من عصور «الفكر الديني» أساليبه في استخدام «النص الإلهي» تحت شعار «حاكمية» هذا النص على الواقع، وتتم قراءته أحيانًا بطريقة متعسّفة أو إرادويّة تبعًا لخلفيات المرجع القارئ. كما أن دور القراءة لا ينبغي أن يكون استعادة ما نقله السلف، بقدر ربط ذلك بالواقع من خلال نقده بما يستجيب لجوهر الدين وقيمه الإنسانيّة، ولا سيّما في محاربة الاستغلال والظلم والدعوة للحق والعدل والكرامة الإنسانيّة. وهو ما ينبغي أن تنطلق منه فكرة «التجديد الديني» التي هي ضرورة من ضرورات الحياة لا غنى عنها ما دام هناك إنسان ومجتمع وواقع يحتاج إلى التعاطي مع تلبية لمتغيراته، ولا بدّ من وقفة صحيحة وواقعيّة على قنوات الإنتاج المعرفي والثقافي لتفسير النصوص الدينيّة مع الأخذ بنظر الاعتبار سياقها التاريخي، وخارج دائرة التقديس.

ولأن الفكر الديني عند بعض المتكلمين باسم الدين يقوم على «فكر اللغة» وليس على «لغة الفكر»، فقد وقع أحيانًا بالطوباويّة والجمود، ولأنه يستند عند بعضهم إلى مرجعيّة «التفسير التاريخي للنص»، فقد اتهم بتصدير المشكلات التاريخيّة على واقع لا يتحمّل

شيئًا من مسؤوليّة تلك المشكلات إلاّ بمقدار إهماله في أن يجد لها حلاّ ليتسنى له تجديد وعيه بالدين على قاعدة: **﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلاَ تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾**[37].

وإذا كان التقديس يطال الشروحات والتفاسير الأحاديّة، فإن ذلك يُعدّ من عوامل جمود الفكر الديني، ولتجديده يجب أن يواجه تحدّيات الاختبار بدءًا من إشكال المنهج ومن إشكال تجديد شخصيّة الفقيه المفتوح على تجديد أصول الفقه الإسلامي ومبانيه، ليتمكن بالتالي الإطلاع على علوم العصر بحيث يكون قادرًا على الإجابة عن الأسئلة الشائكة والمعقدة لواقعنا المعاصر.

وأيًا تكن درجة التشابه بين مشكلاتنا ومشكلات السلف الصالح، فإن المنهج الصحيح في حلّها هو أن نضيء فهمنا نحن للنص الأول حتى ولو كان متعارضًا أو متناقضًا مع فهم من سبقنا من الفقهاء. فثمة فارق جوهري بين أن نبحث عن حلول لمشكلاتنا الراهنة في كتب السلف الصالح الذي أثرى فكره وعصره بتجربته العلميّة في قراءة النص، وبين أن نصبّ عقولنا وفاعليتنا الفكريّة على المشكلات التي تعترضنا لنجد لها الحل من واقعنا وزماننا مراعين ألاّ تجيء نتائجنا الفكريّة متعارضة مع تطورات الحياة ومتغيّراتها، وليس في هذا النموذج من معنى تجديد الفكر الإسلامي ما يجافي دعوة القرآن الكريم بالانحياز إلى الأحسن والأكمل والأجمل من الأفكار والأقوال والأعمال.

وبتواضع أقول: أرى أن الدعوة إلى التجديد تتكامل مع الدعوة إلى العلم والتعلّم، وما هي إلاّ بحث عن الأجمل والأكمل والأحسن، ولا أعتقد بأن أحدًا ما يمكنه الوصول إلى أعماق مفهوم القرآن بعيدًا عن التدبّر والتفكّر من أجل تجديد الوعي بالنصوص المدوّنة، وقد تم تأكيد الدعوة إلى إعمال العقل واحتكام الإنسان إليه في تدبّر أمور دينه ودنياه.

ومن الجدير بالذكر أن هناك بعض الكوابح والعقبات والعراقيل التي تعوق إرادة التجديد، سواءٌ عدم القناعة بالتجديد والاستكانة لما هو قائم أم انخفاض درجة الوعي بأهميته أم الخشية من الانفتاح على الآخر بحجة الحفاظ على العقيدة ونقاوتها ومنع اختلاطها بعقائد أخرى أم التعارض مع مصالح وامتيازات باسم الدين قائمة ومستمرة، بل ومزدهرة، حتى وإن اتخذت لبوسًا طائفيًا أو مذهبيًا، ومن أهمها:

1 ـ عدم القناعة بالتجديد والاستكانة لما هو قائم من فكر تقليدي متوارث ومستنسخ،

---

(37) انظر: القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 141.

وذلك لا يعني سوى النقل لما هو متعارف عليه ومتداول، فالجديد قد يكون غريبًا، وكل غريب مريب ومشكوك فيه بحسب وجهة النظر هذه.

2 ـ **انخفاض درجة الوعي بأهميّة التجديد** وعدم الشعور بالحاجة إليه، ناهيك بعدم القدرة على تحمّل مشاق البحث والتدقيق واستنباط الأحكام بما يستجيب للزمن الراهن.

3 ـ **الخشية من الانفتاح على الآخر**، بحجة الحفاظ على العقيدة ونقاوتها ومنع اختلاطها بعقائد أخرى، وكذلك الخوف من «العامة» الذين استمرأوا الفكر السائد واعتادوا استسهال تقليد ما قبلهم، وبالتالي قد يمكنهم الإعراض عن المجددين أو اتهامهم بالبدع وما شابه ذلك.

4 ـ **تعارض التجديد مع المصالح والامتيازات** التي يحصل عليها بعض «رجال الدين» باسم الدين أو الطائفة[38].

وقد عقّب **السيّد أحمد الحسني البغدادي** على حديثي مؤيّدًا أهميّة التجديد، وأضاف رقمًا خامسًا معرفيًّا، حيث قال:

إن هناك نهجًا يستهدف إبقاء هيكل الفقه الإسلامي بجميع مذاهبه ومشاربه على ركوده وجموده، بحيث يترك ميدان السبق وحلبة الصراع الفكري لغيره ويُظهر عدم صلوحه للممارسات التطبيقيّة العمليّة في الأزمنة الحاضرة.

وما زال هذا النهج سائدًا بحيث تدهور الفقه وانحدر على نحو مريع مولّدًا أخطارًا كبيرة، من أبرزها: معارضة تيار التغيير وصيرورته الفعليّة والانصراف إلى ظاهرة التقليد واستمراء الجمود الفقهي وتحويل كل شيء إلى السابقين وإضعاف طاقة النقد والتفكير والعقلانيّة، وهكذا تصبح المعارف كلها تقليدًا، وكان أقصى ما يبلغه بعض «رجال الدين» التقليديين المعاصرين هو نقل ما حفظوا وما قرأوا لنا من أجيال سابقة، بل وغابرة.

باختصار إذا أردنا مخاطبة هؤلاء المتفقّهين المتفيقهين أعالمين كانوا أم غير عالمين:

---

(38) في مطارحاتي مع السيّد محمد حسين فضل الله، قال لي: لقد كان أثرياء النجف هم من يحدّد وجهة «رجال الدين»، وهؤلاء بطبيعة الحال محافظون ولا يميلون إلى التجديد، ثم جاء دور البازار الإيراني الذي أسهم في رفع أو خفض بعض «رجال الدين» والتأثير في توجهاتهم، وخصوصًا أنه كان مدعومًا من الدولة، التي تمنح أو تحجب الحقوق عن بعضهم طبقًا لأهوائها وحسب قرب بعض «رجال الدين» منها وسيكون ذلك بالطبع على حساب البعض الآخر، وسيكون ذلك له علاقة بالموقف من مسألة التجديد (موالاة وممانعة)، وحين ساءت علاقة الشاه محمد رضا بهلوي مع علماء الشيعة في إيران في الستينيات بوجه خاص، اتجه لدعم علماء شيعة عرب من العراق بهدف تقليص دور المراجع الإيرانيين لمعارضتهم سياساته. حوار مع السيّد فضل الله، بيروت، 2005.

إننا في العصر الراهن ملزمون بوضع المسيرة الثوريّة الإسلاميّة لأمتنا داخل إطار الزمن الحضاري الإنساني بكل ما فيه من علم وتقدم وإيمان والتزام وابتكار وسرعة وقوة مذهلة والهدف هو مواجهة المنطق التقليدي السائد بمنطق حديث يستجيب لروح العصر ويأخذ بنظر الاعتبار الاكتشافات العلميّة وتجاوز العقبات التي تحول دون الإفادة من التطورات الحاصلة في الميادين كافة، وذلك بما يساعد على حفظ توازن الموقف البشري في الأرض، ويمكنه في الوقت نفسه من أداء مهمة الاستخلاف الأساسيّة المنوطة به ويحركه صوب الهدف الأسمى والأعمق والأشمل، الذي خلق الإنسان من أجله، ألا وهو إعلاء كلمة الله، وتقدير ألوهيته وحده والتلقي عنه والتوجه إليه من دون أي شريك، بما يحقق سعادة الأرض في الأرض وفي السماء، وجاء في القرآن الكريم:

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا منكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[39].

وفي إطار هذه المناظرة تبادلنا الأسئلة انطلاقًا من أعماق الحياة الاجتماعيّة، التي تنتظر الإجابة من لدن المعنيين، وخصوصًا بعد إجراء حوار واسع ومعمّق للوصول إلى ما هو مشترك ومقنع في آن. ومن تلك الأسئلة ما بادرت إلى طرحه: هل نحن قرأنا القرآن قراءة بقلوبنا وعقولنا؟ وإذا كنّا قد حفظناه وتلوناه ورتلناه فهل فهمناه؟ وهل تمثلنا قيمه؟ وكيف يمكننا تأويله بما يستجيب لروح العصر؟ أم أننا بقينا نسبح في ذات الأنساق الماضويّة والتفسيرات الإغراضية؟[40].

وثمة أسئلة أخرى طرحها السيّد البغدادي: هل نحن طوّرنا الأحكام والمفاهيم وفق

---

(39) انظر: القرآن الكريم، «سورة النور،» الآية 55.

(40) يقول يوسف الصديق المفكر والفيلسوف التونسي وعالم الأنثروبولوجيا والمتخصص في اليونان القديمة وفي أنثروبولوجيا القرآن، الذي له عدّة أبحاث ودراسات منشورة باللغة الفرنسيّة متعلّقة بالحقل القرآني وتوابعه الثقافيّة، محاولًا التعريف بالمكتسبات الحضاريّة الخاصة بالعرب والمسلمين: «إن جميع المفسرين ينطقون بما تريده مؤسسات الحكم، فقد كان المأمون عندما لا يرضى عن مفسر يمنعه من التفسير ويدعو «الورّاق» إلى أن لا يبيع له الورق، والناسخ أيضًا كان مؤسسة، فحين تفتح كتاب البيان والتبيين أو الحيوان تجد قال أبو عثمان الجاحظ، والمتحدث هو الناسخ الذي أملي عليه فقيل له كذا وكذا وحسب رأيه يعتبر «الورّاق» المؤسسة الأولى، إذ يأتي به الخليفة ويقول له ذلك كافر أو زنديق فلا تبع له الورق، فينتهي الكاتب لأنه لا يجد من يعطيه ما يكتب عليه (الورق)». وقد اختفى كتاب فصل المقال ما بين الحكمة والشريعة لابن رشد عن الأنظار سبعة قرون (700 سنة) حتى أزاح النقاب عنه المستشرق الألماني مولار، وبدأ الحديث عنه في القرن التاسع عشر. انظر: يوسف الصديق، «المفسّرون الأوائل كانوا فقهاء سلاطين،» العرب، 2013/8/12، <https://bit.ly/3aMbp1x>.

التطورات الزمنيّة بشكل دقيق وذلك على صعيدَي البحث النظري والممارسة التطبيقية؟ ثم هل نحن تطورنا لنقوم بذلك، أم أننا تمسكنا بالجانب الثابت من الشريعة العمليّة وضخّمناها إلى أبعد ما يمكن، وأعدنا صياغتها من جيل إلى جيل، من دون أن نعي أهميّة التطورات الزمنيّة التي ينبغي علينا التعاطي معها، بل تركناها لاجتهادات الناس الذاتيّة وفتاوى بعض المتصدرين من «رجال الدين» بمن فيهم الذين لا يفقهون؟

وأضاف: ما هو الاقتصاد الإسلامي؟ وكيف ينبغي أن يتم توزيع الثروة، ويدخل في إطار مبرمج غايته الأساسيّة تجميع وتكثيف أكبر للثروة القومية؟ وكيف يمكن الانطلاق من ضرورة الإنفاق والتوزيع لتحديد رؤية اقتصاديّة جديدة؟ وهل نجعل من الإنسان آلة إنتاج في خدمة تسودها «أيديولوجية» الكسب والجمع، أم جسدًا منفقًا بحسب حاجاته الحقيقية؟ وما هي القوانين، التي تنظم علاقة العامل برب العمل؟ وهل يجب أن يشارك العمال في الأرباح؟ وكم ولماذا؟ وهل للعمال ضمان اجتماعي؟ وما هي مقررات الشريعة في الأراضي؟ فهل يجوز تقسيمها على الفلاحين إذا اقتضت الحاجة الملحّة لاستقلال بلادنا الاقتصادي؟ ومتى تكون الحاجة الملحة؟ وهل نحن في الوقت الحاضر نعاني من تلك الحاجة؟

هل يسوغ لأصحاب رؤوس الأموال الضخمة امتلاك الأراضي الشاسعة خلافًا لشعار «الأرض لمن أحياها» أو لمن زرعها أو فلحها بنحو يكاد أن يمنع الضعفاء من الأحياء لعدم امتلاكهم الأرصدة الماليّة، وعدم قدرة الحكومة على مساعدتهم من المنح أو القروض؟ أم يجب فسح المجال للمشاركة؟ ولا سيّما لمن يقوم بزراعتها.

وسألت السيّد الحسني البغدادي عن ما يسمى نظريّة **منطقة الفراغ التشريعي**، وهل يندرج حديثه والعناوين المتفرعة عنه في خصوص القضايا الاقتصاديّة ويتلاقى مع أطروحات السيّد محمد باقر الصدر وكتابه الموسوم **اقتصادنا**[41]، لأنه على تماس بالفقه الاقتصادي الذي كنت أنوي تحديد فقرة خاصة له، لكنني أجلت الموضوع إلى مناسبة أخرى، حيث انتقل هو إلى موضوع آخر يتعلق بارتباطه العاطفي والتاريخي بالقضيّة الفلسطينيّة، فسألته عن عناصر الانتصار المحتوم كما يراها، فقد سبق له أن أدلى بمداخلات تكاد تكون متباينة، فتارة يركّز على تصعيد الكفاح المسلح وأخرى يريد ضرب المصالح الإسرائيليّة في أي مكان في العالم، وثالثة يضع هدف إسقاط الأنظمة العربيّة المساندة للحلول الاستسلاميّة.

---

(41) انظر: محمد باقر الصدر، **اقتصادنا** (بيروت: دار التعارف، 1982). قارن كذلك: محمد باقر الصدر، **البنك اللاربوي في الإسلام** (بيروت: دار التعارف، 1980).

وأعدت النقاش إلى فكرة «الحرب الابتدائية» وإلى أي مدى يمكن تطبيقها في الوقت الحاضر، تلك التي تتلخص بتعزيز قوة الإسلام ونشره والدعوة إليه من خلال «احتلال» أراضي «الدول الكافرة» المستكبرة بوصفه «ضرورة رساليّة تاريخيّة ملحة» وخاطبته بالقول أليست هذه الفكرة عفّى عليها الزمن؟ ثم إنها تعني شن حرب حراريّة نوويّة لا حدود لها، وخصوصًا أننا أمام قوانين دوليّة حديثة تلك التي تصرّح بحظر استخدام القوة أو التهديد بها كما يرد في ميثاق الأمم المتحدة.

فأجاب: أعرف أن هذا ما تقول به يا د. شعبان دائمًا في إطار محاضراتك ومناظراتك في القانون والنزاعات الدوليّة، وأظنك تميل إلى الاقتصار على حماية السلام العالمي وتأسيس العلاقات الدوليّة بين الأمم والشعوب على أساس حق تقرير المصير ووفقًا للمصالح المشتركة والمنافع المتبادلة والاحترام المتبادل ومبادئ السيادة، ناهيك بالتفاعل والتبادل الثقافي والاجتماعي والتجاري، ولكن ماذا لو سعت الدول المتنفّذة للهيمنة على البلاد الإسلاميّة لإطفاء جذوة الإسلام، فماذا نفعل وقد أمرنا الله أنه يريد إظهار الدين ولو كره المشركون؟

كيف يكون الاهتمام بالأبنية الفوقية للمجتمع؟

وكيف نخلق فيه العمليّة الدينامية؟

وكيف نجعله مجتمعًا تقدميًّا إسلاميًّا حضاريًّا متطورًا؟

وكيف نحافظ على القيم والمثل التي تسود فيه؟

ما هي تفاصيل البرنامج الأخلاقي، الذي يجب أن يتقيد به الإنسان المسلم؟

هل هي المرونة الموضوعيّة أو الصلابة الثورية؟

ومتى المرونة ومتى الصلابة؟

وهل هي الانفتاح أو الانعزال؟

ومتى هذا ومتى ذاك؟

إن مئات الأسئلة العريضة حائرة اليوم، وتتطلّب أجوبة ثوريّة وعقلانيّة وعمليّة وواقعيّة بديهيّة، رغب السيّد الحسني البغدادي في طرحها علينا لتكون خلفيّة لمناظراتنا.

وأضاف: إذن، كم هو جميل وواجب أن نجد بين أجوائنا المفكر الفقيه المسلم الشجاع الذي يطرح الأسئلة ويسعى مع الآخر للبحث عن المشتركات في أجوبة مقنعة وفقًا

لمعطيات واقعيّة وبأساليب منهجيّة في التفكير ووسائل تنظيميّة في الأداء وأدوات عقلانيّة أو عقلائيّة في المتابعة والتقييم والتطبيق، ذلك كله في إطار روافد الأدلة الاجتهاديّة، والأصول الفقاهتيّة، الحاوية على عناصر الخلاص في المضمار الاجتماعي العام المتزوبع اليوم على ذات نفسه تزوبع الأعاصير الهائجة.

وفي نهاية المطاف فإن مجرد الحوار داخل الوسط الإسلامي بطرح مثل هذه الأسئلة الشائكة يفتح العقول والأذهان ويحرّرها من التبعيّة والانقياد، وذلك بالتراكم والبناء الطويل الأمد، ليأتي اليوم الذي لا يقبل فيه الناس فقيهًا بلا تجديد، وداعية بلا تطبيق، وهتّافًا بلا إيمان، ومؤمنًا بلا أخلاق، ومتعصّبًا بثوب الورع، كي ما يدرك الإنسان حينها أن من لا يساير التقدم فإنه سيعيش في الماضي[42].

وقد حصلت عدة محاولات **لأبلسة الإسلام** وصيغت نظريات جعلت الصراع بين الأديان، وبوجه خاص مع المسلمين والإسلام، أمرًا لا مفرّ منه، ولا سيّما بعد انهيار الكتلة الاشتراكيّة وانتهاء الحرب الباردة، فكان لا بدّ من البحث عن عدوّ، وإن لم يجدوه، فلا بدّ من تصنيعه أو اختراعه، فما بالك حين يأتي بعض المتأسلمين ليقدّموا الذرائع لهم، وخصوصًا بما يقومون به من أعمال إرهابيّة هي ضد الإسلام والمسلمين أساسًا قبل أن تكون ضد الآخرين.

ولولا الأزمة العالميّة الاقتصاديّة والماليّة في أواخر عام 2008 التي عصفت بالولايات المتحدة وبالنظام الرأسمالي العالمي وانهيار بنوك عملاقة وشركات تأمين كبرى وانخفاض سعر الدولار بوجه خاص لكانت الحملة المعنونة «**القضاء على محور الشر**» قد أصابت بلدانًا أخرى كانت على لائحة التنفيذ، وإن استمرت الحملة لكنها كانت بالأقساط وليست بالجملة كما يُقال.

تستغل هذه التوجهات بعض أعمال العنف والتزمّت والتعصّب والغلوّ التي تتم باسم الإسلام وتريد إعادة الزمن إلى الوراء، أي إلى ما يزيد على 1400 سنة إلى الخلف، وتكفير وتأثيم وتجريم كل ما يعاكس نظرتها، وترفض أي تساوق مع التحديث والتجديد والمعاصرة، وهو ما ينبغي التوقف عنده ودراسته بعمق، لأن تلك الصورة النمطيّة المشوّهة التي لا تزال معلقة بذاكرة الغرب السياسي من غزوات الفرنجة الأولى، وحتى احتلال العراق، المفتوح على احتلال الهويّة والثقافة والدين والمستقبل، لا ينبغي لها أن تكون مبرّرًا لحجب الفكر

(42) انظر بتوسع فصول رساليّة، مصدر سابق، ص 99 وما بعدها. ورسالة خاصة من السيّد الحسني البغدادي (أواخر عام 2019).

الديني في إطار ضيّق والعيش مع الماضي والإبحار في التاريخ ونصوصه، من دون رؤية الحاضر واستشراف المستقبل، بعقل منفتح وفكر يقبل الآخر، ويتعامل معه على أساس المساواة والحقوق والعدالة، وهو ما يفترض أن يتم التمسك به لنا وله، ومن خلال التناظر والتباين وعلى أساس المشترك الإنساني، الذي يفترض التحرك من قاعدة واحدة أو من قواعد مختلفة، ولكن لأهداف واحدة أو موحّدة، مع احترام الخصوصيات والهويّات والتمايزات، ولكن في إطار عالم يستجيب للحداثة ومتطلباتها بحيث يتساوق الفكر الديني معها لخدمة الإنسان وسعادته ورفاهه.

وقد مرّ الفكر العربي المعاصر، خلال القرن العشرين والعقد ونيّف الأول من القرن الحادي والعشرين، بسلسلة من الصدمات أثّرت فيه تأثيراً بليغًا، منها: **صدمة الاستعمار** قبل تأسيس الدولة الوطنيّة، وصدمة **نكبة فلسطين عام 1947-1948** وتأسيس دولة إسرائيل، وصدمة **5 حزيران/ يونيو عام 1967** التي شكّلت انكساراً كبيراً لموجة التحرّر الوطني التي عرفها العالم العربي في الخمسينات والستينات، وصدمة **الحرب العراقية ـ الإيرانيّة** 1980 ـ 1988 التي دفعت بالمشروع الطائفي إلى الواجهة، ولا سيّما بعد الثورة الإيرانيّة عام 1979، ثم صدمة **الإرهاب الدولي**، وخصوصًا هجوم القاعدة على الولايات المتحدة عام 2001 التي أفضت إلى احتلال أفغانستان عام 2001، والعراق عام 2003 وصدمة **فشل الموجة الأولى من الربيع العربي**، أي فشل إقامة أنظمة مدنيّة في المنطقة وتنامي دور الأصوليات الشيعيّة ـ السُنّية.

باختصار نحن في أزمة عميقة ومركّبة على صعيد الفكر العربي، وهذه تعني أننا في مرحلة انتقال من طور إلى طور، سواء كان تقدّمًا أو تراجعًا، لكنّنا علينا تعيين ملامح هذه الأزمة على صعيد الدولة والمجتمع والفكر والثقافة، وذلك لاستنهاض الوعي بهدف تجاوز وتخطّي المرحلة التي نعيشها والتي قادت إلى تراجعات مختلفة، ولن يحدث ذلك من دون إصلاح المجال الديني وتجديد الفكر الديني وخطابه.

رابعًا: في جوهر المناظرات: الإصلاح والتجديد

1 ـ الفكر والدين

تحتلّ المسألة الدينيّة في الفكر العربي المعاصر مكانة متميّزة وحسّاسة في الآن، ولهذا السبب تظل مقاربتها متميّزة وحسّاسة أيضًا، فما بالك حين ينصرف الحديث إلى الإصلاح والتجديد فيها. ولعلّ الأمر يتعلق بتحدّيات وعقبات متعددة بعضها ذاتي والآخر موضوعي،

ولا سيّما إذا امتدت إلى العقيدة، بكل ما فيها من تاريخ وتقاليد وسكون وتوارث، تلك التي ترسّخت مع مرور الزمن وتواتر الاستعمال والتكرار، حيث تحوّلت المعتقدات إلى «عادات» بعضها غير قابل للنقاش، منتقلة من السلف إلى الخلف.

ليس هذا فحسب، فالإصلاح والتجديد بحاجة إلى تراكم، وهذا قد يحتاج إلى زمن ليس بالقليل أحيانًا، بحيث يؤدي إلى تغيير قناعات وإعادة نظر في بعضها وإصلاح ما فسد منها أو تجاوزه الزمن. وهذا ربما لا يتوفّر لدى العاملين في الحقل الديني، وخصوصًا في ظلّ سكونيّة واتكاليّة على الماضي، فيما هو متعارف عليه ومتداول به. ثم إن الإصلاح والتجديد بحاجة إلى أداة مثلما هي بحاجة إلى حامل اجتماعي، وهو ما يحتاج إلى شروط معيّنة يصعب تحقيقها، إمّا خشية منها أو عدم قدرة على تحمّل تبعاتها، ولا سيّما ما تتطلّبه من تغييرات قد تصيب بعض أسس العقيدة، وما ترسّخ منها في أذهان العامّة، حتى وإنْ تعارضت مع قيم الدين وتعاليمه.

وبالطبع فإن كل جديد يلقى رفضًا وأحيانًا مقاومة بوصفه «**بدعة**»، و«**كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار**»، وذلك لأن التغيير يستهدف استبدال القديم، وهذا الأخير يمثّل مصالح وامتيازات قد تتعارض معه وقد تجرفها حركته. وأحيانًا إن السير في طريق التجديد والإصلاح يحتاج إلى مؤهلات فكريّة ونظريّة وفقهيّة واجتهاد وشجاعة للمواجهة والتكيّف مع المستجدات لاستنباط الأحكام والدلالات في محتوى روح العصر وحركته السريعة والمتواترة، بما فيها من تقدّم حضاري وعلمي، وهذه ربما لا تكون ناضجة أو مهيأة، ناهيك بالظرف الاجتماعي السائد، سواء على مستوى السلطة السياسيّة أو السلطة الاجتماعيّة والاقتصاديّة أو السلطة الدينيّة والثقافة السائدة لديها.

ولأن الإصلاح والتجديد هما جزءان لا يتجزّآن من قانون الحياة، التي يخضع كل شيء فيها للنسبيّة باستثناء التغيير والولادة والموت، لأن الثبات أو السكون يتعارض مع قانون الحركة الذي يكاد يكون مطلقًا، ومن هذه الزاوية فإن مقاربة التغيير، بالتراكم والتدرّج والتطوّر باتجاه الإصلاح والتجديد يبقى سؤالاً ملحًّا للمشتغلين بقضايا الفكر بوجه عام والفكر العربي ـ الإسلامي بوجه خاص، سواء من الناحية المعرفيّة أو المنهجيّة أو الواقعيّة ـ الميدانيّة، وردود فعلها على مستوى الجمهور المتلقّي.

إن البحث في قضايا إصلاح المجال الديني وتجديده ينصبّ في جزء منه حول **إشكاليات قديمة ـ جديدة**، واجهتها حركة النهضة منذ القرن التاسع عشر، ولا تزال إلى اليوم قائمة، بل إنها تعمّقت مع نظام العولمة الذي اجتاح العالم، ولا سيّما الموجة الجديدة

منه التي ترافقت مع انهيار نظام القطبيّة الثنائيّة وانتهاء عهد الحرب الباردة «التقليدي» الذي حكم العلاقات الدوليّة لأكثر من أربعة عقود من الزمان، وذلك بفعل الثورة العلمية التقانية والتطور الهائل في نظام المواصلات والاتصال وتكنولوجيا الإعلام والطفرة الرقميّة «الديجيتل» وغير ذلك.

نقصد بالإشكاليات القديمة ـ الجديدة: **التراث والمعاصرة**، تلك التي ينبثق منها سؤال مهم بعنوان: وما هي **علاقة التراث بروح العصر وبحركة التجديد الكونية**؟ وهذه تتفرّع عن موضوع معتّق، سواءٌ جاء بشكل مباشر أو غير مباشر، ونعني به هل المعاصرة نقيض للتراث؟ وكيف يمكن الأخذ بآليات المعرفة الحديثة والمعاصرة والإفادة من مختلف التجارب الإنسانيّة في التعاطي مع تراثنا، وخصوصًا بالنظر إلى دور العقل.

ولعلّ من المفارقات أن هناك تلازمًا بين التقليد والحداثة في ثنائيّة قد تبدو متباعدة ومتناقضة، لكنها من جهة أخرى متسقة ومترابطة، فانحسار الأول يؤدي إلى تقدّم الثاني، مثلما هناك تلازمًا بين تطوّر المعرفة وبين تقلّص الجهل، وكانت اليونسكو منذ ثلاثة عقود قد روّجت لمفهوم **«مجتمع المعرفة»** لما له من انعكاسات مباشرة على أنماط التفكير والحياة. إن تحديث المجتمعات ونشر قيم العلم والمعرفة يعني مناقضة التقاليد البالية التي تجعل الجهل والخرافة والتعصّب والتطرّف والطائفيّة سائدة[43].

وعلى هذا نتساءل كيف يمكن للمؤسسة الدينيّة التقليديّة أن تنهض اليوم لتقوم بالإصلاح والتجديد، بعد أن كانت لقرون في حالة من السكون والرتابة أقرب إلى السُبات، ولا سيّما إزاء ما يجري حولها؟ الأمر الذي يتطلّب عملاً دؤوبًا وصبرًا متواصلاً وقدرات غير اعتياديّة على المراجعة والنقد والتدقيق. وفي الكثير من الأحيان وفي ظلّ النمطيّة والتقليد تصبح تلك مغامرة غير محسوبة النتائج قد تطيح المؤسسة ذاتها أو بمن يريد إصلاحها، وتؤدي إلى مواجهة ربما لا تكون هي أو هو على استعداد لها أو قدرة على تحمّل تبعاتها، وقد تعرّضت بعض المحاولات إلى عزل وتهميش، وأصيب بعض أصحابها بالخيبة أحيانًا، الأمر الذي أدّى إلى انكفائهم وتقليص أدوارهم وخصوصًا أن الناس حسب إيمانويل كانط «يعيشون حياتهم برتابة عاديّة وليس لهم أدنى حاجة إلى الفكر»[44].

---

(43) يذهب الفيلسوف اللبناني ناصيف نصّار إلى اعتبار الثورة العلميّة والثقافيّة نقيضًا للطائفيّة التي تدخل في سلوك الأفراد والجماعات محاكاة للتقليد السائد وبالتالي تقف حجر عثرة أمام عمليّة التجديد.

انظر: ناصيف نصّار، **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسيّة في نقد المجتمع الطائفي**، ط 5 (بيروت: دار الطليعة، 1995)، ص 189.

(44) انظر: إيمانويل كانط، **ما هي الأنوار؟**، ترجمة محمود بن جماعة (صفاقس، تونس: دار محمد علي، 2004).

لقد وصل العديد من المؤسسات الدينيّة إلى درجة عالية من الجمود وباستثناء محاولات معدودة، فقد ظلّ الفكر السائد ساكنًا، وبقي العديد من رجال الدين والعاملين في هذا المجال مسلكيين وأشبه بمتفرجين، حيث أدّت الصراعات الطائفيّة والمذهبيّة دورها في تخريب الوعي، ولا سيما باستفزاز المناطق المتخلفة فيه[45]. مثلما ظل الكثير من الذين يرغبون في تطوير الفكر الديني من خارج المؤسسة الدينيّة أو المجال الديني، يخشون الدخول في صومعته بوصفه «مقدّسًا» ويتجنبون نقده، وفي أحيان كثيرة يجاملونه أو يغضون الطرف عنه، مستكينين لما هو سائد. أما الوجه الآخر لظاهرة العلاقة بالدين من خارج الحقل الديني، فإن البعض على الرغم من تحفظاته على دور المؤسسة الدينيّة وبعض رجال الدين تجنب الاصطدام بهما خشية اتهامه بالعداء للدين أو الكفر والإلحاد أو غير ذلك، في حين ذهب البعض إلى نقد الدين ذاته برؤية طفولية متطرّفة، سواء باسم «الحداثة» أو «اليسار» والتقدميّة أو غير ذلك، كردّ فعل لسلوك بعض رجال الدين السلبي والمؤسسات التي يديرونها.

2 ـ من أين يبدأ الإصلاح؟

يمكن القول إن العديد من المشتغلين بالفكر العربي، تراوحوا بين فئتين: **الأولى** محافظة وتميل إلى التقليد ومحاكاة ما هو سائد، **والثانية** مالت إلى الإصلاح والتجديد، وتزداد الحدّة بين الفريقين في بعدها الفكري والمذهبي، فالأول مغلق ومحافظ والثاني مفتوح ومجدّد. وقد سبق لشكيب أرسلان أن طرح السؤال: «**لماذا تأخّر المسلمون؟ ولماذا تقدّم غيرهم**»؟[46]. والإجابة بالطبع لا تبعد كثيرًا عن سؤال الانفتاح أو الانغلاق، سؤال التجديد أو التقليد وسؤال المحافظة أو الحداثة؟

---

(45) يمكن قراءة آراء بعض المفكرين في خصوص الإصلاح والتجديد ما بعد عصر النهضة الذي شمل: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورفعت الطهطاوي وعبد الرحمن الكواكبي وحسين النائيني ورشيد رضا وشبلي شميل وسلامة موسى وعلي عبد الرازق وطه حسين وأمين البستاني وأمين الريحاني ورئيف خوري وخالد محمد خالد واسماعيل مظهر ومالك بن نبي ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون وعلي شريعتي ومحمد حسين فضل الله ومحمد باقر الصدر وعلي الوردي والياس مرقص وناصيف نصّار وآخرين.

وبما أن كتابنا مخصّص لمناظرات مع الفقيه أحمد الحسني البغدادي فنرجو الاطلاع على تفاسيره المعرفيّة الستة الصادرة أعوام 2014 - 2018، وهي: **التفسير القرآني للاقتصاد، والتفسير الأصيل القرآن ونقد الرأي الآخر، والتفسير المعرفي لرؤية الكلام القرآني الجديد، والتفسير الجديد لحركة التاريخ في النص القرآني، والتفسير المقاصدي تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد، والتفسير العرفاني بين البعد المعرفي والمنعطف الواقعي**. وهي تلامس جوانب مهمة من هذا التوجه.

(46) انظر: شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدّم غيرهم؟**، مراجعة حسن تميم (بيروت: منشورات دار الحياة، 2011).

ويطلق محمد عابد الجابري مصطلح «الفكر العربي»، بوصفه أمرًا فيه من البداهة، مثلما نقول «الفكر اليوناني» و«الفكر الهندي» و«الفكر الفرنسي»[47]، وذلك ارتباطًا بمضمون الفكر ومحتواه وأدواته، ليتّسع بحيث يشمل كل ما أنتجه العرب من أفكار أو يستسهلون منها في التعبير عن أوضاعهم ونظراتهم إلى الحياة والمحيط الخارجي والعالم والكون.

هكذا إذًا يعطي الفكر القدرة على: التأمل والتدبّر والتفكّر والتبصّر والتعقّل والتنظيم، ويكون، عربيًّا حين يرتبط باللغة والثقافة والفضاء الحضاري لما نطلق عليه «العروبة»: لغة وثقافة وجغرافيا، وبكل ما يخصّ العرب وحياتهم في مختلف العصور، حيث ساهموا بنشأة ثقافة عربيّة تمثّلت بفنون وآداب وعلوم، وحين نتحدّث عن الفكر المعاصر، فذلك لأنه منشغل بهموم عصرنا كنشاط إنساني.

يمكنني القول إن فهم التاريخ العربي بمعزل عن الدين، أي المكوّن أو الجوهر الروحي والغيبي، هو نوع حالم أو مستعار بإسقاطات من بعض أشكال الحداثة الغربيّة، الأمر الذي يحتاج إلى فهم المكوّن العقلي والروحي للشعوب من خلال القراءة الانتقاديّة للتاريخ نفسه، وقد سبق أن حصلت محاولات لتقديم تفسيرات أيديولوجيّة للتاريخ من منظور مادي، لكن هذا المنظور لا يقدّم التاريخ كحقيقة وضعيّة، بل يقوم على فرضيات ذهنيّة، فالحقيقة في أصلها مشروطة موضوعيًا[48]. وبحسب غاستون باشلار فإن المشاكل لا تطرح نفسها بنفسها[49].

هكذا تندغم المسألة الدينيّة في كينونة الفكر المعاصر، ولهذا وجد من جعل الإسلام مع العروبة في نوع من التماهي والتكاسل على نحو لا انفصام بينهما، وعلى أقل تقدير منذ

---

(47) انظر: محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2005)، ص 51.

(48) قارن: حسين مروّة، **النزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة** (بيروت: دار الفارابي، 2016). صدرت الطبعة الأولى 1978. ولا يمكن اعتبار خطاب التوحيد في الديانات الثلاثة الكبرى: اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام إلا التعبير المباشر عن هذه الحقيقة، وهي إن الفكر الغيبي نفسه يتطور، وهو يتسارع اليوم باتجاه الإشكالات الأساسيّة بين وجوده المتعالي ومتغيّرات العصر التي تهدده وتضعه امام إحراجات لا قبل له على مواجهتها. والدين موجود في جميع الحضارات في التاريخ وما قبلها، ولا يمكن الاستهانة بمعمار تصوري بهذه الدرجة من القوة والاستدامة والحياة والتواصل الاجتماعي. في قضايا الدين نتنقل من المجرد إلى الحسي ومن المنطق إلى الطبيعة، ومن اللاهوت إلى الإنسان، وقد انشغل فيورباخ بالدين متنقلاً من النص إلى القلب ومن الإيمان إلى الحب، والفلسفة تنطلق من الواقع وهو بدايتها وسيكون منتهاها، سواء تحدثت عن الله أو المطلق أو الكينونة، فالواقع الملموس و«الحسي»، هو الأساس وهو جوهر الوجود الإنسان وليس الخيال أو التجريد.

(49) قارن: الطاهر بن قيزة، «حرّية الضمير والمجتمع المدني،» ورقة قدمت إلى: **حرية التفكير والاعتقاد: أعمال المؤتمر الفلسفي الدولي** (بيبلوس: المركز الدولي لعلوم الإنسان، 2017)، ص 27 - 33.

الرسالة المحمديّة وإلى اليوم، لأن الإسلام عنصر أساس في تكويننا وشكّل جزءًا حيويًا لا غنى عنه عن تفكيرنا فلا يمكن أن نفكر تاريخيًا بمعزل عن الدين. فالأفكار لا تسبق الوقائع، حتى لو تقدّمت عليها في الرؤية المستقبليّة أو طرح الحلول والبدائل[50].

الدين هو اهتمام بالمصير الإنساني وهناك فرق بين جوهره وبين العقيدة وهو الوعي الأول للإنسان، وهو الوسيلة التي يبحث فيها عن نفسه، ولعلّ هذه الوظيفة تبدو أزليّة، لأن الروح الإنسانيّة بحاجة إليها كي تستقر فيها وتطمئن عندها وإليها.

وكان هيغل قد نظر إلى الدين من زاويتين: **الأولى**، «الدين الموضوعي» الذي أسماه **«اللاهوت»** بمعنى كونه نسقًا منتظمًا من الحقائق والتعاليم. **أما الثانية فهو** «الدين الذاتي» الذي يتعلق بالقلب الحي ويشمل العواطف والمشاعر ويتحوّل إلى أعمال وأفعال، حيث القلب هو مقر الدين ورمزه وبحسب فيورباخ **«الدين هو حلم العقل البشري»**[51].

ونتساءل هل أن الدين يعني الخوف من العقاب، ولا سيما فكرة **الموت**؟ أم أن الدين يعتبر **مصدر السعادة** والطمأنينة وبالتالي حقلاً للحب والرحمة والتسامح والجمال؟ وأخيراً هل هناك شعور بتبعيّة الإنسان **للثيولوجيا**، أم أن **الأنثربولوجيا هي** التي تقرر حاجة العقل الإنساني إلى الدين؟ منتقلين من **حرفيّة النص** إلى الإيمان القلبي، ومن الإيمان المتظاهر إلى الإيمان المتفاعل، ومن الطقوس والعادات التي لا يربطها رابط مع جوهر الدين إلى **التفكير بقيم الحق والعدل والجمال**، وكيف يمكن أن نحول دون تحويل الدين إلى سياسة، **والكائن المدني إلى كائن لا يجدُ ضيراً في أن يكون في الوقت نفسه كائنًا متدينًا.**

لعلّ هناك من يقدّم النص على العقل وكما يقول الإسلاميون في جدلهم التاريخي أيهما ومتى نختار **«النقل أم العقل»؟** وإذا كانت فرقة **المعتزلة قد أبدت اهتمامًا كبيرًا بالعقل، فهناك الكثير من الفرق التي جمدت على النص وقدسته رغم تأويلاته وتفسيراته المختلفة،** كما أن هناك من يقدّم السياسة على الدين، ويُخضع الأخير لمصلحتها، حتى وإن كان تحت يافطة دينيّة، وهناك من يجعل الإرادة محل الإيمان.

إن الطبيعة هي الموضوع الأصلي الأول للدين كما تبرهن على ذلك جميع الديانات، فالدين فطري وطبيعي لدى الإنسان، وإنْ كان هذا لا ينشأ بذاته، فبرغم أن الطبيعة هي المصدر الأول للإنسان، **فهي** المصدر المستمر وربّما الأخير له، وإذا أردنا أن نتخيّل الله فانه لن يكون خارج الطبيعة، والله خالد كما يرد في جميع الديانات السماويّة، وهو لا

---

(50) انظر: عبد الحسين شعبان، **تحطيم المرايا: في الماركسيّة والاختلاف** (بيروت: الدار العربيّة للعلوم ـ ناشرون، 2009).

(51) المصدر نفسه، ص 132.

يستقر في المعابد أو المساجد أو الكنائس أو غيرها، إنه مستقل عن إرادتها، ولعلّ المسيحيّة تؤكد مثل بقيّة الأديان: **كل الأشياء تأتي من الله وتعتمد عليه.**

وكان الإسلام الأكثر تأثيرًا في التوكّل على الله وإرجاع كل شيء إليه، وقد نوقشت تاريخيًا فكرة هل أن الإنسان مُخيّرٌ أم مُسيّرٌ؟ هل أن كل شيء يمّر عبر قوانين حتميّة، بما فيها الميلاد والموت وما في ظهر الغيب بجداول وأجندات ويوميات؟ أي: هل أن الإنسان يسير وفقًا «للجبر» فلماذا إذن نحاسبه على سيئ أعماله في الآخرة الموعودة؟ وإذا كان الخالق قد حدد المسافة بين الفضيلة والرذيلة والحق والباطل، والأمر جبر لا خيار فيه، فلماذا إذًا يحاسب على المعاصي!؟

وهناك افتراضات مسبقة عن الدين وهي التناقض بين الإرادة والمقدرة، والرغبة والإشباع والخيال والواقع والفكر والوجود. ولعل هدف كل دين هو إشباع حاجات الإنسان الروحيّة بالدرجة الأساسيّة، وضبط حركته لئلا تفضي إلى التيه واللاجدوى، صدق من قال: «**إن إلهك مثل قلبك**»، فدين الإنسان أحيانًا وآلهته تشبه رغباته، أي أن البشر يخترعون دينهم أو تعاليمهم مثلما يريدون، أو يكيفونها مثلما يحتاجون.

ينتمي الدين إلى العالم الروحي للإنسان، وهو عالم لا يمكن تحديد حدوده وفضائه، كما لا يمكن ضبطه بكل ما فيه من تناقضات ومتغيرات، وهو عالم غامض ومعقد ومليء بالإشكالات والمفاجآت. وعلى خلاف العالم المادي للبشر الذي تحكمه قوانين وأنظمة، لا يمكن حكم العالم الروحي بها.

إن عالم الإنسان الروحي متغيّر ومتناقض وملتبس، ولا يمكن أن يكون هناك عالمًا روحيًا واحدًا لشخصين بشريين حتى وإنْ كانا من دين واحد وقناعات واحدة ورحم واحد، فلكل إنسان طباعه وتعقيداته وتصوراته ومشاعره ومزاجه المختلف عن الآخر. إن الدين كعقيدة يعد أحد أهم أركان العالم الروحي للإنسان، ولا يمكن تطويعه بواسطة سلطان أو حاكم أو حزب أو دولة أو غير ذلك.

ولنا أن نتساءل كيف يمكن تأنيس الإله: هل بإعادة الدين إلى أصله الإنساني، أي جعله ممكنًا بواسطة العدل والحق أم بحسب ألبير كامو في كتابه «**المتمرد**» إعادة الله إلى الإنسان والإنسان إلى الله لأن «الله بدون الإنسان ليس أكثر من إنسان بدون إله» ولهذا نحن نميّز بين:

1 ـ ماهية الدين.

2 ـ ماهية الإيمان.

3 ـ سايكولوجيا الدين.

4 ـ سسيولوجيا الإيمان.

القسم الثاني

المناظرات



المناظرة الأولى

الإيمان واللاإيمان

دائمًا ما كنتُ أحسب الإيمان واللاإيمان قضيّة شخصيّة صرفة وهي علاقة خصوصيّة بين الإنسان ومعتقداته وبينه وبين خالقه، فليس كل من يعلن إيمانه «مؤمنًا» وليس كل من يتظاهر بالتديّن «متديّنًا» وليس كل من ينتمي إلى عائلة دينيّة له أفضليّة على غيره بالحديث عن الدين والتديّن والإيمان حتى وإن ارتدى زيًّا دينيًّا وسكن الجوامع والمساجد وأقام الليل مع النهار بالصلاة وذكر الله، وأعرف كما يعرف السيّد البغدادي كثيرين ممّن يرتدون الزيّ الديني أو الذين يؤدّون بعض الشعائر والطقوس الدينية لا علاقة لهم بالدين، بل بالإيمان.

مثلما هناك «مؤمنون» أو «متديّنون» بلا زيّ ديني ولا يتحمّسون لتأدية الطقوس الدينيّة أو حتى يشاركون فيها، وخصوصًا أن بعضها لا علاقة له بالدين والتديّن، وهؤلاء المؤمنون والمتديّنون ليسوا بالضرورة ينحدرون من عوائل دينيّة أو ينتمون إلى حركة دينيّة، فالإيمان في القلب وليس في المظهر أو الشكل أو العائلة، ويختلف الإيمان عن الإسلام، فقد يكون هناك مسلم، لكنّه غير مؤمن، أو أن إيمانه ضعيف، مثلما هناك مؤمن من دين آخر أو حتى بلا دين، في حين أن الإسلام واقع حال، أما الإيمان فإنه يتطلّب بذل النفس والمال في سبيل تحقيق غاية الإسلام ورسالته وجوهره **﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا، قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قلوبكم...﴾**[1]. وقد نزلت سورة الحجرات والآية 14 بالذات في أعراب نفر من بني أسد بن خزيمة، حيث أظهروا إسلامهم، لكنهم لم يكونوا مؤمنين في سرّهم، وكانوا يطلبون من الرسول الصدَقة ويطلبون منه العطاء، فنزلت هذه الآية بحقّهم.

---

(1) انظر: القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية 14.

ولعلّ إيمانهم خادع وهدفهم أن يأمنوا على أنفسهم وأموالهم، فلما استنفروا إلى الحديبة تخلّفوا، فأنزل الله بهم هذه الآية، وهذه مقاربة أخرى تقصد أعراب جهينة ومزينة وأسلم وأشجع وغفاز المقصود لم يدخل الإيمان إلى قلوبهم بعد.

وقبل ذلك ما هو الإيمان؟ وكيف نتعاطى معه؟ وبحسب النبيّ إبراهيم هناك «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم»، ولكن ما هو الظلم؟ وقد يكون بالإسراف أو المغالاة بالمعنى القرآني، فالشِّرك ظلم عظيم، وبحسب يوسف الصديق فلا ينبغي أن تكون هناك قراءة أحاديّة للنص، أي يجب إعطاء المعنى أبعادًا جديدة تنسجم مع الواقع للأزمان المختلفة، أي أن تكون هناك قراءة مفتوحة وليست مغلقة أو منتهية أو ختاميّة فحتى مفهوم «الظلم» و«الحق» يتغيّران في إطار قراءات جديدة لمضمونهما[2].

والإسلام أي الدخول في السلم والانقياد والطاعة، فإذا أسلم المرء أي دخل في الإسلام، ويفترض به الطاعة و«أن تطيعوا الله ورسوله» ظاهرًا وباطنًا، مثلما هناك «**طائفيّون بلا دين**» على حدِّ تعبير عالم الاجتماع الكبير علي الوردي، الذي استقرأ تاريخ المجتمع العراقي وكتب عنه مستنتجًا ما آلت إليه الأوضاع يقول: «لقد ضعفت نزعة التديّن في أهل العراق وبقيت فيهم الطائفيّة، حيث أصبحوا لادينيين وطائفيين في آن واحد، وهنا موضع العجب»، فكيف إذا كان الأمر قد استحوذ على إدارات الدولة والسلطة السياسيّة، واتّخذ شكلًا دستوريًّا وقانونيًّا ما بعد الاحتلال الأمريكي للعراق عام 2003، وهي صيغة بول بريمر، زلماي خليل زاد، نغروبونتي التي اتّبعت في جميع مفاصل الدولة، وتكرّست فيما بعد بالدستور الدائم بعد قانون إدارة الدولة للمرحلة الانتقاليّة، بما سمّي المكوّنات في أكثر من سبع مرّات: مرّتان في الديباجة وفي المواد 9 و12 و25 و49 و142، وليست تلك سوى صيغة التقاسم الوظيفي الإثني والطائفي[3].

هكذا ترى الكثير من الطائفيين غير متديّنين أو غير مؤمنين، لكنهم مدفوعون بالتعصّب والتطرّف ويتقاتلون باسم الطائفة والطائفيّة من دون أن تكون لهم أيّة علاقة بالدّين والإيمان. وكنت قد دعوت منذ زمن لمواجهة مثل هذا الواقع إلى تشريع «**قانون لتحريم الطائفيّة وتعزيز المواطنة**» وهو ما ينطبق على العراق وعدد من البلدان العربيّة، كجزء من مكافحة

---

(2) انظر: يوسف الصديق، «المفسّرون الأوائل كانوا فقهاء سلاطين،» العرب، 2013/8/12، <https://bit.ly/3aMbp1x>.

(3) انظر: عبد الحسين شعبان، «إشكاليات الدولة والدستور في العراق،» المستقبل العربي، السنة 43، العدد 494 (نيسان/أبريل 2020).

هذه الآفة الاجتماعيّة تمهيدًا للقضاء عليها باعتماد دولة المواطنة القانونيّة الدستوريّة.

كثيرًا ما كنتُ أردّد أن هناك علاقة خاصة وغامضة بيني وبين السماء، حيث تأتيني إشارات كهرومغناطيسيّة فائقة الإبهار ولا أجد تفسيرًا لها في الكثير من الأحيان، لكنها إشارات طمأنينة روحيّة أشعر معها براحة نفسيّة وأعيش لحظات سعادة غامرة، ولا أزعم أنني أؤدي الفرائض أو الطقوس مثلما لا أدّعي الورَع والتقوى، أو أمارس تلك الشكليّات المستحدثة باسم الدين أو التديّن، التي أصبح البعض يُقدِمُ عليها من باب «الوجاهة» والتقرّب لأهل السلطة ورعاتها من بعض النافذين الدينيين أو لاعتقادهم أنها تمثّل السبيل السليم للتديّن وللتماهي مع النسق العام، بل لا أعير لها أدنى اعتبار لأن لا علاقة لها بالدين الصميم، لكنني أحترم بشدّة من يؤدونها كعقيدة متوارثة، ولا سيّما إذا كانوا عن قناعة من دون أن أتوانى عن نقدها بما يخلّصها ممّا علق بها من ترّهات لا علاقة لها بالدين الحقيقي والتديّن الصافي، ناهيك بالانسجام مع التطور الحاصل في عصرنا.

والمهم عندي هو ليس كل من يؤدي الفرائض أو لا يؤدّيها ويمارس الطقوس والشعائر أو لا يمارسها، بل إن ما يتقدم لديّ على غيره هو عمل الخير ومساعدة الناس في قضاء حوائجهم والدفاع عن حقوقهم، وذلك جوهر الدين، ولا سيّما بتمثّل القيم المشتركة لبني البشر تلك التي تقوم على أبعاد إنسانيّة في الحريّة والسلام والعدل والمساواة والتسامح والإيثار والتضحية، وخصوصًا في نصرة المظلوم وإحقاق الحق.

وهو ما كنت أحاور به صديقي «المؤمن» السيّد أحمد الحسني البغدادي، بل إنه كان يتوافق معي في أن الكثير من الذين يدّعون الإيمان أو يزعمون التقوى والورع الديني هم بعيدون عنه، وبحكم بيئتنا المشتركة نحن نعرف جيّدًا أن نميّز بين الثرى والثريّا، وبين الأصيل والمزيّف والصالح والطالح والمعلن والمستتر. وكان النبيّ محمد قد قال في وصف هؤلاء: لا تنظروا إلى كثرة صلاتِهم وصَومهم وكثرة الحج والمعروف وطنطنتهم بالليل (كثرة الكلام الخفي في الليل)، ولكن انظروا إلى صدق الحديث وأداء الأمانة[4]. بمعنى العبرة بالأفعال وليس بالأقوال، وبعضهم ينكشف عند أوّل اختبار.

وإذا كان صديقي الحسني البغدادي «مؤمنًا» وإنْ كان على طريقته من دون ادّعاء، فأنا مؤمن وإنْ كنت على طريقتي الخاصة من دون إعلان، فقد نقلت له إيمان عالم مسيحي

---

(4) انظر: محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ط 3 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1983)، ج 9، ص 68.

جليل هو المطران جورج خضر[5]، فحين أطلعته على فقرة من كتاب كنت أعدّه للطبع، وهي تخصّ المسيحيين المعنونة «اللاعنف والتسامح في المسيحية» هتف: يا لها من عدالة، «فكم أفرحني ذلك فكأنَّ مسيحيًّا كان يقف خلف (شعبان) ليعرف عدله، فليتكرّم ويعتبرني ذاك المسيحيّ الذي اغتبط بما ورد في هذا السفر ويدعو لوريث «الحسين» بكرم الله والعافية»[6].

وبعد حوار طويل ومعمّق بيني وبين المطران جورج خضر حول الإيمان واللاإيمان والدين والحداثة والدين والتسامح والدين والعنف والدين والعلم والدين والثقافة والدِّين والتاريخ والدِّين والعادات والتقاليد والدِّين والتقدّم أو التأخّر، تداولنا في شأن كتابة نص مشترك، ثم اتفقنا على تقديمه للكتاب، واستدرك فسألني: أتعتقد أنني الشخص المناسب لمثل هذا التقديم وأنت تتحدّث عن الفكر العربي ـ الإسلامي؟ فأجبته: إن ذلك جوهر فكرة التسامح وسيكون وجود اسمَين متجاورَين يرمز كلٌّ منهما إلى عنوان مختلف ومتميّز عن الآخر يعني إقرارًا بالتنوّع والتعدّديّة وقبول الآخر.

ثم قلت له: أنت مسيحي وأنا مسلم وأنت لبناني وأنا عراقي وأنت رجل دين وأنا من عائلة دينيّة وأنت لك مكانتك كمطران لجبيل (بيبلوس) والبترون وما يليهما جبل لبنان للروم الأرثوذكس، وعائلتي لها مكانة في حضرة الإمام عليّ كسدنة للروضة الحيدريّة، حيث تحتل موقع «سرخدمة» منذ قرون، أي رؤساء الخدمة في الحضرة العلويّة بموجب فرامين سلطانيّة من الدولة العثمانيّة، واختتمت ذلك بالقول: إنك مؤمن... وتوقّفت لكي أقرأ رد الفعل على وجهه ونظرت في عينيه الثاقبتين الذكيّتين، فأسرع بمخاطبتي لا داعي لأن تكمل وكأنّه هو يقرأ ما في داخلي[7]، ثم كتب في مقدّمته ما يلي:

«يقيم الدكتور شعبان في الإسلام إقامة المؤمن وإقامة المؤرخ، أما المؤمن فيأتي من **أبديّة المصدر** وأما قارئ التاريخ فمن **رؤية الأزمنة** تتغيّر ولكن يحلّ فيها التنزيل، والمسألة هي كيف تقرأ؟ فالنص لا يأتي وحده إليك وحرًّا منك. أنت تأتي إليه بما خبرت من معاناة زمانك وأزمنة الأسلاف، أنت مسلم فلست اليوم رجل القرن الأول للهجرة ولا من عصر

(5) انظر: مقدمة المطران جورج خضر لكتابي: عبد الحسين شعبان، **فقه التسامح في الفكر العربي ـ الإسلامي: الثقافة والدولة** (بيروت: دار النهار، 2005).

(6) انظر: المصدر نفسه، ص 16.

(7) ذكرنا ذلك في ندوة خاصة أقامها المجلس الثقافي للبنان الجنوبي الذي يرأسه الأديب حبيب صادق وشارك فيها المطران جورج خضر (لبنان) والأستاذ جمال باروت (سورية) والأستاذ أحمد كرعود (تونس) وكاتب السطور (العراق)، بيروت، 2007/6/23، وذلك ملخص لحديثه وحديثي.

التدوين... عبد الحسين شعبان لا «يخترع» إسلامه ولا يبتدع. هو لا «يعصرن» القرآن ولا يسقط عليه أفهومات ليست منه، بل يأخذ نفسه بما فيها من حداثة إليه، وهذا ليس بالتوفيقيّة الرخيصة، إنه سعي إنسان يفتح عقله المجبول بالحضارات ليتقبّل النور الإلهي الذي يقذفه الله فيه».

وكنتُ قد توصّلت إلى قناعة منذ حين مفادها أن حتى المؤمنين بالله لا يفكّرون به بطريقة واحدة، فلكلٍّ منهم فَهمه الخاص وطريقه الموصل إليه، وهو طريق لا يتساوى فيه اثنان، وهو ما جاء في كتابي عن «الإمام الحسني البغدادي»[8] ومثل هذا التصوّر عاش معي لعقود وغالبًا ما كنت أجري مقارنات لربطه بالسلوك الإنساني والشخصي، لأجد الفوارق كبيرة ومساحة الاختلاف شاسعة والهوّة عميقة لا يمكن ردمها أحيانًا إلى درجة صعوبة تجنّب الوقوع فيها، حيث نراها كل يوم تزداد وتكبر على نحو مخيف، والأمر لا يتعلّق بالدين والتديّن وحدهما، بل بالفكر والسياسة والاجتماع والقانون والاقتصاد والثقافة وغيرها من مجالات الحياة.

إن الجميع يزعم إنه مؤمن بالله وكلٌّ على طريقته الخاصة: المسلم منهم والمسيحي واليهودي، فهل الله واحد بالنسبة إليهم فعلاً؟ وهل هو نفس الإله الذي يعبدون ويؤدّون الصلاة له أَمْ ثمّة فَهْمٌ خاص لكل واحد منهم عن علاقته بالله؟ ثم ماذا يتبقى من الله الذي يجعلونه واحدًا للسفّاح والإرهابي والجلّاد ومغتصب الحقوق والمحتال وفي الوقت نفسه للضحيّة والبريء والمهضوم الحقوق والصادق؟

والسؤال يمكن إعادته بطريقة أخرى: هل هو ربّ الفقراء والمظلومين والضحايا أم ربّ الأغنياء والظالمين والمتجبّرين؟ فكيف يمكن لمن يحتكر قوت الناس ويسومهم العذاب وينتهك حقوقهم، سواء باسم الدين أم غيره، أن يزعم أنه مؤمن وأن طريقه إلى الله سالك؟ وإذا كان الله واحدًا فطريق الوصول إليه مختلفة باختلاف البشر وتمايز أسلوب حياتهم ومجتمعاتهم وظروف عيشهم وطريقة سلوكهم مع إيمانهم، فالمشكلة ليست في الله وليست في الطريق المؤدية للوصول إليه، بل في اعتقاد كل واحد أن طريقه إلى الله هو الطريق الصحيح، وربّما الوحيد أو الأوحد، بل إنه من يمتلك الحقيقة أو من يحتكرها لنفسه من دون سواه.

---

(8) انظر: عبد الحسين شعبان، الإمام الحسني البغدادي: مقاربات في سسيولوجيا الدين والتديّن (النجف: دار إحياء تراث الإمام البغدادي، 2018).

المناظرة تتعلّق بمستوى الإدراك والمعرفة وكلّما شحّت أو ضاقت نجم عنها التعصّب ووليده التطرّف والغلوّ، وإذا ما تحوّل هذا إلى سلوك أصبح عنفًا، والعنف إذا ما ضرب عشوائيًّا صار إرهابًا، لأن كلاًّ منهم يعتقد أن إدراكه ومعرفته هما الصحيحان وعليهما يستقيم العالم وبهما ينتصب العدل الإلهي.

وبالنسبة إليّ لا يوجد دين سيّئ ودين جيّد أو دين مذموم وآخر محمود، سواء كان سماويًّا أم غير سماوي؛ فموسى وعيسى ومحمد جمعوا الناس على قيم ومبادئ إنسانيّة مشتركة والمشكلة ليست في الدين، بل في فَهمه الخاطئ وتوظيفه الإغراضي وفي بعض أشكال التديّن التي تتعارض مع قِيَم التقدّم والتمدّن، فكل ما كان الطريق إلى الله جميلاً ازداد الإنسان جمالاً وطمأنينة، ولذلك قيل «لله طرائق بعدد أنفاس الخلائق».

فاليابانيّون وهم يؤمنون بآلهة متعدّدة وليس بإله واحد وغير معنيين بالجنّة والنار ولا باليوم الآخر ولا يخشون من العقاب ولا ينتظرون الثواب، لكنّهم مسالمون أكثر من غيرهم وأقلّ معاناة من ظواهر العنف والإرهاب والطائفيّة والتكفير، فأيّهما أكثر إيمانًا مَنْ يلهجون ليلاً ونهارًا بالدين، لكنّهم بعيدون عن قيمه أَم الذين لا يتحدّثون عنه، لكنهم أكثر إخلاصًا في العمل وأوفر إنتاجًا في الحياة وأجدر احترامًا للنظام والوقت، وأقدر تمسّكًا بمعاني الإنسانيّة وقيّمها؟

والمسألة بقدر ما هي يقينيّة إيمانيّة عقائديّة لدى البعض، فإنها وجدانيّة وواقعيّة ضدّ الظلم لدى البعض الآخر، مع أن خيطًا رفيعًا فاصلاً بين اليقين الديني الإيماني وبين التوجّه المدني العلماني في توجيه الأنظار صوب الظلم، وكان فيدل كاسترو في حواره مع القس بيتو في عام 1986[9] قد طرح **المشتركات بين الكنيسة والماركسيّة** على أساس الكفاح الدنيوي لتحقيق العدالة والمساواة بين البشر، لكن الأمر لا يخلو من حيرة، وهذه الأخيرة تعبير عن سؤال قلق وأداء وخشية من الاستثمار لغير مصلحة التوجه الإنساني، لأنها تطرح أسئلة تتعلّق بالفلسفة وهذه تُولّد أسئلة جديدة، وخصوصًا أن للشهادة والتضحية بالنفس بطولة وشجاعة رمزيّة ونبلاً وحميميّة لا تتعلق بالزمان ولا

(9) انظر: أطروحات كاسترو ومراجعاته عن الشيوعيّة والدين، وهي أطروحات بحثت في المشترك الإنساني والأخلاقي بين الكنيسة والشيوعيّة، وكانت تلك الأطروحات عبارة عن مقابلة مطولة مع رجل الدين المسيحي فراي بيتو، ونُشرت لاحقًا في كتاب ترجمه حامد جامع وصدر عن «الحقيقة برس» ومجلة **قضايا العصر** في بيروت وعدن عام 1988، واحتوى الكتاب على حوارات مثيرة تستحق أن تُقرأ، وأن يتم التوقف عندها فيما يتعلق بالموقف الماركسي من الدين وتجربة كاسترو الشخصيّة.

بالمكان، بل تتجاوز ذلك إلى الفضاء الإنساني، ويحسب ابن عربي فـ«**الزمان مكان سائل والمكان زمان متجمّد**».

كثيرون يحتفلون بمناسبة استشهاد الحسين، بعضهم عن إيمان، ولكن الإيمان من دون العقل يقود إلى يقينيّة صمّاء وسيكون متعصّبًا ومتطرّفًا وحتى عنيفًا وقد يصل إلى الإرهاب، ولنتوقّف عند بعض الممارسات التي لا علاقة لها بالمناسبة ولا علاقة لها بالدين والمذهب، وهي كثيرة إلى درجة أصبحت من الطقوس المسكوت عنها، حتى وإن كان بعض علماء الدين لا يقرّونها، لكنهم لا يواجهون العامّة بها، بل يعبّرون عنها بطريقتهم الخاصة الأقرب إلى الهمس والمواربة منه إلى الإفصاح والإعلان، وهو ما سنعالجه في موضع آخر من هذا الكتاب. والبعض الآخر يحتفي بالمناسبة انطلاقًا من تقليد طقوسي ديني أو حتى اجتماعي متوارث، وبالطبع يوجد فارق كبير بين الإيمان والعادة، أي ما استقر عليه من تواتر الاستعمال وكثرة الاستخدام، والفارق يتعلق بالمدخلات، فحتى الإيمان سيكون مختلفًا بين شخص وآخر، فهناك إيمان واعٍ وآخر أعمى، مثلما يتعلق بالمخرجات من حيث التوجه والأداء وما يترتب عليه سواء بالإيمان أو التقليد[10].

شخصيًّا ما يهمّني من هذه المناسبة هو القِيَم والمُثُل الإنسانيّة، فشجاعة الإمام الحسين حين يواجه الظالم إنما هي «**فضيلة من فضائل القلب**»، والشجاعة كرم أخلاقي وسمّو إنساني، وهي عكس الجبن والخنوع وشحّ الأخلاق، لأن الشجاعة تتعلّق بالخير، والسياسة بهذا المعنى هي «**فعل خير**»، أما الجبن والخنوع بما فيه من غدر وخِسّة، فهو «**فعل شر**» ولا علاقة له بالسياسة، والشرّير ليس شجاعًا في حين أن الشجاع خيرٌ.

والإيمان من دون ضمير سيكون كاذبًا ومشوّهًا، لا يمت إلى جوهر الدين وقيمه، بل سيكون تعبيرًا عن مصالح خاصة أو حزبويّة طائفيّة لضيق أُفق واستعداد لإلغاء الآخر أو إقصائه أو تهميشه، وهكذا يكون الفرق كبيرًا بين العارف وغير العارف والمؤمن الحقيقي والمؤمن المزيّف، مثلما هو الفرق كبير أيضًا بين العالِم والجاهل و**﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾**[11].

---

(10) انظر: عبد الحسين شعبان، «اليسار وعاشوراء،» محاضرة ألقاها الباحث في المجتمع الفقهي الشيعي في بيروت بدعوة من رئيسه الشيخ محمد حسين الحاج، 26 أيلول/سبتمبر 2019 (فندق الساحة).

(11) القرآن الكريم، «سورة الزمر،» الآية 9.

يقول ابن عربي «**أنْ تعبد الله كأنّك تراه، فإن لم ترَه، فإنه يراك**». وهكذا يختلف الإيمان الواعي عن الإيمان المتخلّف، وكان الإمام جعفر الصادق يعبّر عن جوهر الدين وقيَمِهِ السمحاء حين يقول «وما الدين سوى الحب»، ففيه يكشف نور القلب وصدق السريرة.

لذلك حين نتحدّث عن الإيمان، فماذا نقصد وأي مؤمن نعني: لأن المؤمن من دون وعي سيكون منقادًا وخاضعًا ومسخرًا وقد يرتكب أفحش الأعمال، فيحمل سكينًا ليطعن أقرب إنسان إليه أو كاتم صوت ليطلق النار عليه أو يلبس حزامًا ناسفًا ليفجّر متجرًا أو مدرسة أو مستشفى أو يسرق من المال العام أو الخاص سواء باسم الدِّين أو تحت غطائه، لا يهمّه من الدِّين سوى المظاهر، سواءٌ أطال لحيته أو لبِس العمامة أو انتسب إلى هذا الحزب أو هذه الجماعة إن كان رجلًا أو ارتدى النقاب أو الحجاب إن كانت امرأة، وهؤلاء كانوا المادة الخام، وخصوصًا من الشباب والشابّات للتنظيمات الإرهابيّة مثل «**القاعدة**» وربيبتها «**داعش**» والجماعات المسلحة بمختلف تسمياتها خارج القانون، فإيمانها يختلف عن إيمان الروحانيات وإسلام القيم الإنسانيّة وروح التسامح والسلام ومحبّة الآخر وإيمان العدل والمساواة الذي خاطب فيه الإمام عليّ عامله في مصر مالك بن الاشتر النخعي بقوله: لا تكن عليهم (أي على الناس) سبعًا ضاريًا لتأكلهم «فالناس صنفان إمّا أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق».

لعلّ هدف الأديان جميعها والإسلام تحديدًا والإمام الحسين بوجه خاص هو الإنسان لأنه القيمة العليا والحقيقة الأهم التي استخلفها الله على الأرض، وهو ما يعطي البشر المؤمنين الحقيقيين الكشف والفيض والإلهام، فهناك علاقة للخير بالإيمان، فهل يمكن أن يكون السفّاح والجلّاد شجاعًا أم أن الشجاعة صفة لصيقة بالخير؟

المناظرة الثانية

الدين والإرهاب

في مناظراتي مع السيّد أحمد الحسني البغدادي، توقّفت عند بعض أطروحاته في شأن الإرهاب والإرهاب الدولي، وهو وإن كان يدينه ويعتبره «صناعة أمريكية»، لكنه يذهب إلى بعض المقولات الماضويّة التي لو طبّقناها الآن، لأشعلنا حروبًا نوويّة حراريّة لا تُبقي ولا تذر. فهل الإرهاب الدولي واقع أم أنه «أسطورة مصطنعة» على حدّ تعبير السيّد البغدادي؟ أظنّه يقصد بذلك من اخترعها ومن يريد توظيفها، ويعني بها مساعي واشنطن التي حاولت التعكّز عليها للتدخل بشؤون الدول والبلدان والشعوب لإملاء إرادتها، وهو ما استوضحته منه، لكن ثمّة وجه آخر اختلفت فيه معه.

لقد استشكلت قوله من أن هذه الحرب هي **«حرب على الشريعة الإسلاميّة الخاتمة»** وعلى **«معظم الجماعات الإسلاميّة»** حتى وإنْ قصد بذلك حركات المقاومة الميدانيّة، سواء في فلسطين أم غيرها للدفاع عن الحقوق والانعتاق من ربقة الهيمنة الأمريكيّة الداعمة لـ«إسرائيل»، لكن العالم أوسع كثيرًا من ذلك التحديد وحركات التحرّر أكثر شساعة، وحتى في منطقتنا فإن التيارات غير الإسلاميّة كان لها الحضور الأوفر سابقًا، ولا سيّما في مقارعة الإمبرياليّة، وعلى الرغم من ضعفها حاليًّا، فهي ما تزال تمثّل قوة ممانعة وتأثير كبير في الرأي العام، وخصوصًا في الساحة الثقافيّة.

وبحسب اعتقاد السيّد البغدادي، فخشية واشنطن هي من صعود **«الإسلام السياسي الثوري الراديكالي»** المؤمن بالجهاد بوصفه الطريق الوحيد الفريد لتحرير الإنسان من الاستعمار الأمريكي والاستيطان الصهيوني، ولكن ذلك بحسب تقديري إراديّة أيديولوجيّة مُسبقة ومُسقطة على الواقع، فضلاً عن رؤية ضيقة ومحدودة للصراع الكوني بأبعاده المختلفة.

قلت للسيّد البغدادي: لقد استخدمت بعض الحركات السياسيّة «الدين» والقتل أحيانًا كذريعة لفرض مشروعها الأيديولوجي والسياسي، وخيضت الحروب «باسم الله» وارتكبت بشاعات وجرائم وأعمال إبادة كلّها باسم الدين وباسم الله، وهكذا شنّت الفرنجة ولا أقول الصليبيين، حربًا على المنطقة ولا أقول الإسلام، باسم الدين دامت نحو 200 عام (من عام 1096 ولغاية عام 1291)، وهي مجموعة من الحملات العسكريّة والحروب التي قام بها أوروبيّون محتلّون لنهب ثروات شعوب المنطقة وفرض الاستتباع عليها، وكان الدين شمّاعة لذلك؛ وإذا كان هدف الحرب هو الاستيلاء على القدس والأراضي المقدسة، فإن الهدف الحقيقي لها هو التوسع وتحقيق مصالح اقتصاديّة وسياسيّة وعسكريّة واجتماعيّة وإن تغلّفت بالدين، لكنّها كانت حربًا لفرض الهيمنة والاستتباع.

ولكي نكون موضوعيّين وواقعيّين فعلينا الاعتراف أن **ثمّة ارتكابات حصلت خلال الفتوحات الإسلاميّة**، وهو ما لا ينبغي إنكاره أو التقليل من شأنه، ومثل تلك الارتكابات كبُرت أم صغُرت كانت هي الأخرى باسم الله أيضًا، وهو ما دعا الإمام علي لأن يخاطب عامله في مصر مالك بن الاشتر النخعي بقوله «ولا تكوننّ عليهم أي على الناس، سبعًا ضاريًا تغتنم أكلهم، فإنّهم صنفان: إمّا أخ لك في الدِّين أو نظير لك في الخلق»[1] أي عليك بالعدل لأن الناس إما أن يكونوا مسلمين مثلك وإما أنهم بشر خلقهم الله مثلما خلقك، ولهم الحقوق نفسها وهم متساوون في الكرامة الإنسانيّة.

وكان جواب الخليفة العادل كما كُنّي عمر بن عبد العزيز بليغًا ردًا على طلب أحد ولاته للحفاظ على الحكم ومنع زعزعة الاستقرار بإرسال قوّة عسكرية له للإسناد **«سوّر مدينتك بالعدل»**[2]، فالعدل إذا ساد سيكون ضامنًا للدفاع عن الأوطان والإنسان، وهو يمثّل محتوى المواطنة وجوهرها بمعناها المعاصر وأساسًا في الدولة الدستوريّة والقانونيّة الحديثة، وهو الذي نطلق عليه «دولة المواطنة والحق».

وباسم اللّه غزا الإسبان والبرتغاليون أمريكا اللاتينيّة وأبادوا ملايين الهنود الحمر، وباسم الربّ استُقدمَ عشرات الآلاف من أفريقيا ليعملوا في الأرض، فهل هذا هو ربّ «الفقراء» أو ربّ الأغنياء؟ وإذا كان ربّ الفقراء المعدمين والمحرومين يدعو إلى العدل

---

(1) انظر: محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ط 3 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1983)، ج 33، ص 600.

(2) أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، **أجمل من أنساب الأشرف** (دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، [د. ت.])، ج 8، ص 130.

ونصرة المظلوم، فماذا سيدعو ربّ الأغنياء المترهّلين والمتخمين؟ ثم ألم يقل جورج دبليو بوش الرئيس الأمريكي إنه غزا العراق استنادًا إلى إشارات إلهية؟ وكان السير سيدلون وهو كاتب السيرة الذاتيّة لتوني بلير قد كتب يقول: إن العناد والعقيدة الدّينيّة كانا وراء مشاركة بلير في غزو العراق، وهي معركة بين الخير والشرّ أريد إعطاؤها الصِّفة الدّينيّة.

أمّا القسّ بيلي غراهام وهو أحد كبار مسؤولي تيار **«المسيحيّة الصهيونية»** فقد ألقى خطابًا عشيّة «عمليّة عاصفة الصحراء» (Operation Desert Shield) عام 1991 في مقرّ إقامته بولاية مينيسوتا قال فيه: «ستكون لهذه الحرب تأثيرات روحيّة هائلة على كل أمّة وإنسان على وجه الأرض»، ثم ألقى من نيويورك خطابًا موجّهًا إلى الجنود الأمريكان المتوجّهين لتحرير الكويت قائلاً: «إذا كانت هناك دولة يمكن أن نقول عنها إنها جزء من الأراضي المقدّسة فهي العراق»، فالتاريخ أكمل دورته ونحن نعود مرّة أخرى لهذه الأراضي، وذلك انطلاقًا من نظريّة تقول **بالحركة الدائريّة للتاريخ**، وهي تبشّر بعودة اليهود كلّهم إلى القدس والسيطرة على أرض بابل، وقد راجت هذه النّظريّة الماسونيّة في بريطانيا في إطار منظمة تُدعى «الاتحاد البريطاني الإسرائيلي الدولي».

وكان القس غراهام الذي أثيرت حوله تهم أخلاقيّة، الأكثرَ صفاقة في موقفه من الإسلام كدِين، حين يقول بالنص: «**ينبغي علينا الوقوف بوجه هذا الدّين... إله الإسلام ليس إلهنا، والإسلام دين شرير وحقير**». ووفقًا لهذا المنطق كان **بوش الابن** قد قال إنه يستمدّ القوّة في حربه على العراق من الأب الأعلى (الرفيق الأعلى)، مثلما دعا علنًا لمواجهة ما أسماه **«الفاشيّة الإسلاميّة»** في 7 آب/أغسطس 2006 وفي غمرة العدوان الإسرائيلي على لبنان في تموز/ يوليو من العام نفسه، وإنْ عُدّت دعوته تلك «زلّة لسان» لاحقًا.

لقد اقتُرِفت الآلاف من الجرائم الكبرى والآثام العظام باسم الله، مثلما حُجب حق التفكير والضمير باسمه وأُعدم علماء وقادة فكر وفلاسفة ومصلحون باسم الله، وإذا كان اللّه واحدًا عند البعض لا يقبل التعدّد إلاّ أنه خلق البشر متعدّدين، وكان له في «خلقه شؤون»، كما جاء في القرآن الكريم: **﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾**[3]، أو **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾**[4].

---

(3) انظر: القرآن الكريم، «سورة هود،» الآية 118.

(4) انظر: المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية 13.

والشيء بالشيء يُذكر، فبالعودة إلى المناظرة مع السيّد البغدادي في خصوص من يزعم احتكار الله بتوظيف الدِّين قلت له: اللّه واحد وهو غير قابل للقسمة، بل هو الذي قسّم النّاس شيعًا ومذاهب وألوانًا وأجناسًا وشعوبًا وقبائل ودعاها للتعارف، ووفقًا لهذا المنطق، فهو ليس عقارًا لكي يدّعي أحد حيازته أو ملكيته الخاصة لكي يعتبرها آخر من خاصته. إنّه إله الجميع وكل يراه وفقًا لمعتقده وإيمانه ويعبّر عن ذلك بطقوس وشعائر تتكوّن عبر تراكم مجتمعي وبما يدخل عليها أحيانًا من ميثيولوجيات وعادات وتقاليد وطقوس لأمم وشعوب مختلفة.

وإذا كان السبب في الكثير من الاحترابات والنّزاعات وأعمال العنف والإرهاب هو استغلال الإنسان للإنسان وسيطرة القلّة الشحيحة على شؤون الكثرة الوسيعة وتناقض المصالح والصّراع بهدف فرض الهيمنة والاستتباع، فإن الدّين أدّى دورًا في التّبرير الأيديولوجي لكل ذلك، وأوجد الذرائع والمسوّغات لممارسة تتّسمُ بالكراهيّة والعنف وعدم الاعتراف بالآخر في الكثير من الأحيان.

وإذا كان اللّه واحدًا فلا بدّ من الاعتراف بالحق في الوصول إليه بالطريقة التي يختارها كل إنسان وفقًا لما تقرّره تعاليم دينه وعقيدته وإيمانه، وهو طريق مفتوح للجميع من دون استثناء، وإلاّ فمَن يزعم امتلاكه الأفضليّة واحتكار الحقيقة ومعرفة الطريق الوحيد إلى الله، سيبرّر كل البشاعات والشناعات والقباحات والارتكابات.

واتفقنا، السيّد البغدادي وأنا، على أن ما قام به تنظيم القاعدة وبعده تنظيم الدولة الإسلاميّة في العراق والشام (داعش) لا علاقة له بالدين أو التديّن، وخصوصًا بعد احتلال الموصل عام 2014 اختيار مدينة الرقّة السوريّة عاصمة لدولة الخلافة، ولا سيّما طائفة الجرائم الجماعيّة المروّعة وأعمال الإبادة اللاإنسانيّة التي وقعت بحق الإيزيديين والمسيحيين والمسلمين من السُنّة والشيعة في العراق وسورية، إضافة إلى الكثير من بلدان العالم، بما فيها بعض دول أوروبا الغربيّة وغيرها، وضدّ كل من لا يتفق مع تفسيره المتخلّف للدين وفهمه القاصر لكتاب الله، ولا سيّما باختيار الإرهاب والعنف المتوحّش للوصول إلى تحقيق غاياته الدنيئة، وخصوصًا في الموقف من الديانات والمذاهب والطرق الأخرى حتى وإنْ كانت من الدين ذاته، وهو ما يفسّر تشبّث بعض المتعصّبين بفكرة **«الفرقة الناجية»** التي لا تعني سوى إلغاء الآخر وادّعاء احتكار الحقيقة والأفضليّة.

لقد خرج الإنسان من الحيوانيّة إلى الإنسانيّة ومن البدائيّة إلى المدنيّة بفضل عاملين أساسيين هما:

الأوّل، الدّين؛ لأنّه وضع نظامًا للمحرّمات والنواهي في إطار منظومة من المعتقدات والقِيَم الإنسانيّة العليا، ولا سيّما في محاولته الإجابة التي ظلّت تشغل البشر وتُقلق الإنسان على مرّ العصور إلى يومنا هذا، في شأن المستقبل والموت وما بعده.

والثاني، **العمل**؛ وذلك بفعل الكدح والبحث عن لقمة العيش، وكان للعمل دور مهمّ في تطوير الإنسان، ابتداءً من العمل في الأرض وانتهاءً بالحياة الرعويّة المتنقّلة، ومن ثم صنع أدوات العمل البدائيّة، وصولاً إلى الثورة الصناعيّة، التي سبقتها وترافقت معها حركة تنوير ديني وحقوقي توّجت بالثورة الفرنسيّة عام 1789، فكيف يُراد إعادة الإنسان إلى حيوانيّته التي تحرّر منها منذ أن قامت الحياة الإنسانيّة على الدّين والعمل.

وأعتقد أن الحياة الإنسانيّة ستبقى تحتاج إلى ما لا نهاية، إلى هذين العاملَين اللذين «يؤنسنُ» بهما الإنسان «إنسانيّته»، وبغضّ النّظر عن الاختلاف في شأن الإيمان الدّيني من عدمه، فالإنسان بوجه عام، حتى وإنْ لم يكن متديّنًا، يحتاج إلى الدّين والعمل وما فيهما من قيم إنسانية، لتطمينه على حياته ومستقبله ولا يمكن لأي مجتمع العيش من دونهما، وخصوصًا أن الدين يعلّم الحب والصدق والإيثار والأخلاق والتضحية والكرامة الإنسانيّة وجميع القِيَم الأخلاقيّة، وهو ليس دين العنف والقتل والإرهاب والتمييز والاستعلاء.



المناظرة الثالثة

الدين والعنف

هل حقًّا، كما يقول السيّد البغدادي، أن «دعوة اللاعنف ذريعة وخديعة»؟ وعلى ماذا يستند في ذلك؟ يدعم السيّد البغدادي محاججاته ووجهات نظره ببعض الآراء والأطروحات التي دعت إلى «المهادنة» أو «المساومة» مع القوى الخارجيّة أحيانًا، بما فيها التعاون مع الأمريكان في إثر غزوهم للعراق، تلك التي صدرت عن «رجال دين» أو غيرهم من المحسوبين على التيار الديني وتحت عباءته، حيث تم التمادي فيها. إنه يحاول دحض تلك التوجّهات وبحسب تفسير وجهة نظره إليّ، فقد استند إلى عاملين:

الأول، إيقاظ همَم الأمة في الكفاح ضد الغزاة وعدم الخنوع أو الاستسلام، وتلك مسألة عقلانيّة ومنطقيّة وتستحق التقدير وأتفق معها.

والثاني، اعتماده على ما يسمّيه الشريعة الخاتمة والموسوعات الاستدلاليّة، تلك التي تبرّر العنف ضد الآخر، العدو، والتي تقول: انتزاع أموالهم وسبّي نسائهم وهدر دمائهم بوصفهم لا يؤمنون بالله وباليوم الآخر (المشركون والكفّار)، ويعدّ ذلك جزءًا ممكنًا، بل وحاضرًا، في حين أنه ماضٍ لا يمكن العودة إليه أو استحضاره، ناهيك بلاإنسانيته وتعارضه مع القوانين والشرائع الدوليّة، بما فيها الشرعة الدوليّة لحقوق الإنسان. ثم يعود السيّد البغدادي ليشرح ويتوسّع في وجهة نظره في شأن الاستفتاءات في ذلك حين يعدّد العواصم الخمس المشهورة التي لا يمكن التهاون فيها وهي:

1 ـ **اعتناق الإسلام**، فمتى أسلم الكافر يحقن دمه مطلقًا، حتى ولو كان بعد أسره.

2 ـ **دفع الجزية** من قبل من يطلق عليهم «الكتابيون» ومن في حكمهم.

3 ـ **النزول عند أحكام الإمام** أو من يختاره.

4 ـ **الأمان وشبهته** ويصطلح عليه بـ«الذمام».

5 ـ **المهادنة** وفقًا لشروطها.

وتلك بحسب قناعتي «أصول ماضوية» عفّى عليها الزمن وتجاوزتها أحكام القانون الدولي، والأصل في العلاقات الدوليّة المعاصرة هو **قاعدة السلم** وهي التي تأسّس عليها ميثاق الأمم المتحدة، وليست الحرب أو العنف، وهي ما ينبغي أن تكون استثناءً، حتى وإن كانت القوى المتنفذة في العلاقات الدوليّة لا تسلّم بها ولا تلتزم بمعاييرها، لكن التمسّك بها والتشبّث بأذيالها تبقى حجّة الضعيف والمظلوم، ولا سيّما باختلال موازين القوى، من دون إهمال حق الدفاع عن النفس (بحسب المادة 51 من ميثاق الأمم المتحدة) باستخدام جميع الوسائل المشروعة التي يقرّها القانون الدولي بما فيه «حق استخدام القوّة لتحرير الأراضي» و«نيل الاستقلال» و«الانعتاق من ربقة الاستعمار»؛ فالأصل في الفقه المعاصر ليس «**سفك دماء الكفار**»، بل اللجوء إلى السلم في حلّ المنازعات الدوليّة، وهو ما ينسجم مع ما ورد في القرآن الكريم ﴿**وإنْ جَنَحوا للسلم فاجنح لها وتوكّل على الله إنّه هو السميع العليم**﴾[1].

إن إجازة استخدام الحرب والعنف وسفك الدماء أو حتى التهديد بها لم تعد تصلح كقاعدة يُركن إليها في العلاقات الدوليّة لعصرنا وقد عفّى عليها الزمن وتجاوزتها الحياة وعلينا أن نأخذها بسياقها التاريخي، لا أن نتشبّث بأهدابها؛ فقد قيلت لزمان غير زماننا ولحالات محدّدة انتهى مفعولها، الأمر الذي يحتاج إلى إعادة النظر بمثل هذه الأحكام وتنقية الفكر الإسلامي من تأثيراتها التخديريّة والتدميريّة في آن، التي لم تعد تنسجم مع التطور الدولي الذي نحن أحوج ما نكون إلى التمسك به لنيل حقوقنا واستعادة أراضينا المغتصبة. إن مثل تلك الأحكام لا تصلح لعالمنا المعاصر، ناهيك بكونها وسيلة غير مشروعة ومتوحشة ولاإنسانيّة.

وإذا كان المقصود باستخدام جميع الوسائل المشروعة للدفاع عن النفس والحق في الجهاد، وأظنّ أن هذا هو ما يدعو إليه السيّد الحسني البغدادي، ولا سيّما في مناظراته خلال العقدين الماضيين، فإن الدفاع عن النفس ضد الاحتلال أو العدوان أو انتهاك الحقوق، ولا سيّما حق الحياة، أمرٌ تقرّه جميع الشرائع السماويّة والوضعيّة، أما فكرة **الجهاد** بوجه عام

(1) انظر: **القرآن الكريم**، «سورة الأنفال،» الآية 61.

فيراها العديد من الفقهاء فرعًا من فروع الدين مثل الصلاة والصوم والزكاة والخمس والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، علمًا بأن هناك أكثر من تصنيف وتكييف لفكرة الجهاد.

فهو في أحد وجوهه ينقسم إلى قسمين هما: **الجهاد الأكبر والجهاد الأصغر**، وقد ورد على لسان النبي محمد قوله «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»[2] وذلك بعد أن عاد المسلمون من إحدى المعارك فسألوه: وهل هناك جهاد أعظم من الجهاد ضد الكفار؟ فأجاب: نعم، إنه **جهاد النفس**، ولا شكّ أن جهاد النفس سابق على كل أنواع الجهاد الأخرى، فمن لم يستطع الانتصار على نفسه وحمايتها من الشرور والرذيلة والقسوة، فإنه لن يستطيع الانتصار على العدو، لأن القتال مكروه إلى النفس البشريّة، وكما جاء في القرآن **﴿كُتب عليكم القتال وهو كرهٌ لكم وعسى أن تكرهوا شيئًا وهو خيرٌ لكم...﴾**[3]، وبحسب جلال الدين الرومي: فالجهاد الأكبر يورث النور في القلب بصفائه ويأخذه النور يصير محلاً لانعكاس نور الله.

ومن زاوية أخرى فالجهاد نوعان هما: **الجهاد الابتدائي** وقد أخذ به آية الله الأنصاري وأبو القاسم الخوئي والسيّد محمد الحسني البغدادي والسيّد علي الخامنئي والسيّد أحمد الحسني البغدادي وشقيقه السيّد علي الحسني البغدادي، علمًا بأنه استُبعِد من كتب بعض رجال الدين منذ مدة طويلة، لأنه يعني «إعلان الحرب» المفتوحة على الكفار والمشركين والكتابيين لرفع كلمة «لا إله إلاّ الله» وذلك ليس سوى إنهاء البشريّة في حرب لا تبقي ولا تذر[4].

وفي تقديري أن الدعوة إلى الجهاد الابتدائي هي أقرب إلى استعادات موروثة ومتناقلة من السّلَف إلى الخَلَف، ولا سيّما بتغيير الظروف والأحوال، فشنّ الحرب سيعني التورّط بحرب عالميّة بلا حدود وسيكون ضحاياها مليارات من البشر من الكفّار والمشركين والكتابيين وما يقابلهم من المهاجمين المسلمين وهذا سيعني فناء الجميع.

أما في خصوص الكتابيين (المسيحيون واليهود وما سواهم من الموحّدين) وإجبارهم على الدخول في الإسلام أو دفع الجزية، فضلاً عن سبْي نسائهم، فهو أمرٌ يعود إلى الماضي ولم يعد قاعدة لعصرنا وللعلاقات بين الدول، بل إنها محرّمة دوليًا، لأنها بالضدّ من القيم

---

(2) انظر: محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ط 3 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1983)، ج 67، ص 71.

(3) انظر: **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية 216.

(4) انظر: عبد الحسين شعبان، **الإمام الحسني البغدادي: مقاربات في سسيولوجيا الدين والتديّن** (النجف: دار إحياء تراث الإمام البغدادي، 2018).

الإنسانيّة وقواعد القانون الدولي الإنساني، فهي تروّج لثقافة الكراهيّة والحقد وإبادة البشر والقضاء على مستلزمات بقاء الحياة الإنسانيّة، وخصوصًا أن آلة التدمير الحربيّة بما فيها القنابل النوويّة بإمكانها القضاء على البشريّة عشرات أو مئات المرّات.

أما الجهاد الثاني فهو: **الجهاد الدفاعي**، وهو جهاد ضد من يشنّ الحرب على بلاد الإسلام ويحاول مهاجمة المسلمين أو احتلال أراضيهم، وهو جهاد مباح حتى في الأشهر الحرم، لأنه دفاع عن النفس والعِرض والمال والأرض، وهو ما تقرّه القوانين الدوليّة.

وقد دعا السيّد علي السيستاني إلى ما أطلق عليه «**الجهاد الكفائي**» بعد احتلال داعش للموصل في 10 حزيران/يونيو 2014، وسمّي «الكفائي» لأنه لو قام به من يفي بالغرض فإنه يسقط عن الآخرين، بتحقق مبدأ الكفاية، وكان السيّد الإمام محمد الحسني البغدادي قد دعا إلى «**الجهاد الدفاعي**» ضد الإنكليز وكتب مخطوطة بعنوان «وجوب النهضة» وعاد وأصدرها بعد العدوان «الإسرائيلي» على الأمة العربيّة في 5 حزيران/يونيو 1967 باعتبار ذلك فرض عين وليس فرض كفاية[5].

جدير بالذكر أن تنظيم القاعدة الذي أسّسه أسامة بن لادن ثم أيمن الظواهري ما زال يتمسّك بفكرة الجهاد الابتدائي وهو ما سارت عليه التنظيمات الإرهابيّة الأخرى مثل تنظيم الدولة الإسلاميّة في العراق والشام (داعش) وجبهة النصرة[6] وسواهما، تلك التي تريد إعادة الزمان إلى ما يزيد على 1400 عام إلى الوراء، شاطبة التاريخ وتطوّر البشريّة والقوانين والمؤسسات الدوليّة في خصوص قضايا السلم والحرب والعلاقات الدوليّة.

فحريّ بالسيّد البغدادي ومن استمرّوا في استحضار فكرة الجهاد الابتدائي إعادة النظر بها لأنها ستصبّ في دائرة الإرهاب والإرهاب الدولي بغضّ النظر عن الغايات والأهداف للأسباب التالية:

أولًا، كونها فكرة تجريديّة وغير واقعيّة وغير ممكنة التطبيق؛ **ثانيًا**، تجاوزها الزمن، بل شرّع نقيضها وأعني بذلك قاعدة «حماية السلم والأمن الدوليين»؛ **ثالثًا**، إنها فكرة غير

---

(5) انظر: المصدر نفسه.

(6) جبهة النصرة أو جبهة فتح الشام التي أصبحت فيما بعد هيئة تحرير الشام، وهي منظمة إرهابيّة تأسست في أواخر عام 2011 وسرعان ما نمت قدراتها لتصبح في غضون أشهر معدودة من أبرز الجماعات المسلحة المناوئة للدولة السوريّة، وقد تميّزت بهجماتها الانتحارية في حلب ودمشق. تعود أصولها إلى تنظيم القاعدة في سورية، وقد ربطتها تقارير استخباريّة أمريكيّة بتنظيم القاعدة في العراق. وقد دعت الجبهة في بيانها الأول الذي أصدرته في 24 كانون الثاني/يناير 2012 السوريين إلى الجهاد وحمل السلاح في وجه النظام السوري.

إنسانيّة لأنها ستؤدي إلى إشعال حروب بلا حدود ولا نهايات، لأنها تقوم على فكرة تناحريّة الغائيّة لا تعترف بالآخر وحقوقه في العيش بسلام، ناهيك بعدم إقرارها بالتنوّع والتعدديّة؛ رابعًا، وهي لم تعد موجودة إلّا في الكتب القديمة وفي بعض القراءات الماضويّة المبتسرة التي ولّى زمانها، ولعلّ ما حصل للمسيحيين وللإيزيديين على يد داعش خير دليل على نزعتها الاستئصاليّة الإلغائيّة التكفيريّة الإرهابيّة، فهل يمكن مقاتلة المشركين أينما وجدوا استنادًا إلى القرآن الكريم ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ** ...﴾[7]، وفي خصوص الكتابيّين فإمّا أن يسلموا أو يقتلوا أو ﴿... **يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**...﴾[8].

وتعَد هذه الآيات من «**آيات السيف**» وليس من «**آيات الإسماح**»[9]، وهنا يقتضي إخضاع هذه النصوص إلى سياقها التاريخي، إذْ لا يمكن مدّها لتكون صالحة لكل زمان ومكان، لأنها قيلت لحالات وظروف محدّدة، الأمر الذي يعني انتهاء مفعولها بزمانها، وذلك بالاستناد إلى القرآن ذاته، بالتعامل مع أهل الكتاب وفقًا لكلمة سواء ﴿**ولا تجادلوا أهل الكتاب إلّا بالتي هي أحسن إلّا الذين ظلموا منهم، وقولوا آمنّا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون**﴾[10] لأنّ ما كان سائدًا من أوضاع خاصة في زمن الرسول لم تعد مثلها قائمة في زماننا، فالتاريخ لا يمكن إعادته والزمن لا يتوقف والتغيير من مقتضيات الحال.

إذا كانت غاية الإسلام شريفة وعادلة وتستند إلى رسالة الحق والعدل، فعلينا اختيار الوسائل الشريفة والعادلة والحقّة، وصولاً إلى الغايات، ولا غاية شريفة بوسائل غير شريفة، والقتل والعنف ليسا الوسيلتين المناسبتين لتحقيق الغايات الشريفة، إذْ لا يمكن فصل الوسيلة عن الغاية، ومهما كانت الغاية شريفة وعادلة، فلا بدّ للوسيلة أن تكون كذلك، ولا غاية مشروعة بوسيلة غير مشروعة، وبحسب رائد المقاومة السلميّة - اللاعنفيّة المهاتما غاندي، فإن الوسيلة إلى الغاية مثل البذرة إلى الشجرة، وهما يرتبطان عضويًّا إلى درجة لا يمكن فصلهما.

وبغضّ النظر عن الغايات والأهداف التي يحاول البعض الوصول إليها، فإن الوسائل التي يبرّرها أو يعدها ممكنة ومشروعة تلتقي مع الفكر الداعشي الإرهابي، بقرابة فكريّة

(7) انظر: القرآن الكريم، «سورة التوبة،» الآية 5.

(8) انظر: المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية 29.

(9) انظر: عبد الحسين شعبان، **فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي: الثقافة والدولة** (بيروت: دار النهار، 2005).

(10) انظر: القرآن الكريم، «سورة العنكبوت،» الآية 46.

وروحيّة متعصّبة، وذلك لا علاقة له بفقه المقاومة وفقه الجهاد في الإسلام الذي هدفه الأول هو الدفاع عن الأرض والعرض والمال، والدفاع عن الوطن والقاطنين فيه وما عليه من خيرات، ونحن لسنا في القرن الأول الهجري، بل نحن في القرن الحادي والعشرين ووفقًا لمعاهدات واتفاقيات دوليّة وقوانين لشرعة حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني ومواثيق دوليّة، أبرزها ميثاق الأمم المتحدة، وذلك جزء من التطوّر الدولي الذي نريده أن يسود، لا العودة إلى الماضي بزعم وجود آراء فقهيّة مهما كان تأثيرها في السابق، فهي لم تعد تصلح لعصرنا، وعلى المسلمين قبل غيرهم نقدها والتخلّص من أسرها، وفي ذلك روح الإسلام ورسالته الإنسانيّة السمحاء.

والإسلام دين العقل والسلام، و«هل الدين إلّا الحب»[11] بحسب الإمام جعفر الصادق، وفي ذلك تعزيز للقيم الإنسانيّة النبيلة، وهو ما يمكن الإفادة منه في نقد التراث وتنقيته. ويوجد في تراث جميع الأديان ميلٌ إلى العنف ورغبة في تعظيمه في الحال أو في المستقبل، لكن يوجد ميلٌ ونزوع آخر للّاعنف، وخصوصًا بأنسنة العلاقات بين البشر وما علينا إلّا أن نُظهر صورته وأن نعلي من شأنه وأن تؤشّر لما هو ماضوي ولا يتفق مع قيم عصرنا، لشطبه ونقده، الأمر الذي يحتاج إلى جهد متراكم وطويل الأمد للتخلّي عنه من خلال ضوابط قانونيّة وعبر تربية طويلة الأمد مجتمعيًّا، وخصوصًا أن الأمر يتعلق ببناء ثقافة جديدة منسجمة مع روح العصر.

وأعود مرّة أخرى للإمام عليّ الذي يقول: «لا تعلّموا أولادكم على عاداتكم فإنهم خُلقوا لزمان غير زمانكم»[12] وفي ذلك حكمة تاريخيّة يمكن استلهامها في تحديد التوجهات بما يتناسب مع عصر العولمة والعصر الرقمي والذكاء الاصطناعي والثورة الصناعيّة الرابعة، استنادًا إلى قيمنا الصحيحة، وليس على ما تجاوزه الزمن وأصبح من تراث الماضي، وتراثنا ليس كلّه صحيحًا أو إنسانيًّا، وعلينا عدم الخشية من قول الحقيقة.

---

(11) قارن بـ: محمد الريشهري، **ميزان الحكمة** (قم: دار الحديث، 1422هـ/2001م)، ج 1، ص 503.

(12) انظر: جورج جرداق، **روائع نهج البلاغة**، ط 2 (بيروت: مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، 1997)، ص 78.

المناظرة الرابعة

الدين بين المقدّس والمدنّس

في مناظراتي مع السيّد البغدادي ولقاءاتي معه، العامة والخاصة، كنت كثيرًا ما أجادله لأستوضح رأيه في دور الدين ومدى تأثيره في المجتمع وما هو رأيه بعلاقة التقديس التي يحاول بعض المعمّمين إضفاءها على أنفسهم أو على بعض علماء الدين من جانب الأشياع والأتباع، وتنسحب المسألة على آرائهم وفتاويهم واجتهاداتهم ونصوصهم وتبرير بعض تصرّفاتهم، علمًا بأنه في الإسلام لا يوجد مصطلح «رجال الدين»، فهناك «علماء دين» وهم لا يتجاوزون عدد أصابع اليد، وهناك طلبة علوم دينيّة أو دارسون في الحوزات العلميّة لا يصلون إلى مرحلة الاجتهاد إلّا بعد اجتياز مراحل قد تطول فيها الدراسة إلى عشرات السنين أما مراحل الدراسة فهي ثلاثة.

وهكذا يصبح الدارس بعد اجتياز مراحل الدراسة وسياقاتها **«حجّة للإسلام»** كما يسمّى من دون أن يكون مؤهلاً للاجتهاد، وتلك مرحلة تالية أكثر صعوبة، ولا سيّما قدرته على استنباط الأحكام من استدلالاتها التاريخيّة وبالمواكبة مع تطوّر الحياة والعلم، وهو ما فصلته في كتابي عن سعد صالح[1] وهنا لفت نظره ما كتبته عن النجف في الفصل الخاص الموسوم «النجف والفرصة الواعدة» من كتابي عن سعد صالح.

هنا أتوقّف عند ألقاب بعض «رجال الدين» وهم فئة اجتماعيّة استثنائيّة حرصت على إضفاء نوع من القداسة على تصرفاتها واستخدام ألقاب تمنحها لنفسها تفيض عليها هيبة ومكانة، وهو ما يلقي الضوء عليه المفكر الإسلامي علي شريعتي حيث يعتبر تلك الألقاب

(1) انظر: عبد الحسين شعبان، سعد صالح الضوء والظل: الوسطيّة والفرصة الضائعة (بيروت: الدار العربيّة للعلوم ـ ناشرون، 2009).

نسخة من ألقاب الطبقات الأرستقراطيّة وألقاب البلاط. وبالمناسبة فالألقاب في الماضي والحاضر، ولا سيّما منذ مطلع القرن العشرين، استخدمت عنوانًا اعتباريًّا أو تقييميًّا كما وقع قديمًا وحديثًا بحسب توصيفات السيّد محمد الحسني البغدادي[2] وقد استمرت وزادت فخامة لاحقًا؛ فهناك لقب «ثقة الإسلام» و«حجّة الإسلام» أو «حجّة الإسلام والمسلمين» أو «آية الله» أو «آية الله العظمى»، وأضيفت إليها منذ منتصف القرن الماضي (العشرين) المرجع الأعلى كما يقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين.

وكم تساءلت من هي الجهة أو المنظمة أو المؤسسة التي تمنح مثل هذه الألقاب ووفقًا لأي معيار أو قواعد أو أنظمة وكيف يتم الاختيار؟ وما هو موقعه القانوني؟ وأعرف أن ثمّة منافسات بين الكثير من الدارسين في الحوزات وبحكم الكثير من الارتياحات الشخصيّة والقرب والبعد من هذا الفقيه أو ذاك تساهم في منح مثل هذا اللقب من دون استبعاد صلة القرابة والأرحام والموقف السياسي أحيانًا.

ويتهافت كثيرون على هذه الألقاب، مثلما تهافت الكثيرون على الشهادات العلميّة والجامعيّة بعد الاحتلال، إلى درجة أن هناك المئات من هذه الشهادات تم اكتشافها كشهادات مزوّرة، مثلها مثل الألقاب التي مُنحت بالمجّان لبعض دارسي الحوزة العلميّة.

إن منح لقب «آية الله» الذي يطمح إليه الكثير من الدارسين هو من صنع بعض رجال الدين أنفسهم أو بعض الطلبة المروّجين لهم، وأحيانًا يتولّى بعض الدارسين مناصب إداريّة في المعاهد الدينيّة فيطلقون على أنفسهم صفات أو يطلقها عليهم البعض، وترى اليوم الكثير من الذين يظهرون في القنوات الفضائيّة يضعون لقبًا أمام اسمهم «آية الله» إلى درجة لم يعنِ شيئًا مثل لقب «الدكتوراه» الذي تم ابتذاله بلا أي معنى أو دلالة.

يلاحظ عدم وجود معايير علميّة ومحددة للحصول على مثل هذه الألقاب من المدارس الحوزويّة، كما أن الدافع الأساسي لرجال الدين في استخدام الألقاب الخاصة في معظم الحالات هي السعي وراء النفوذ السياسي والاقتصادي والمزايا الماديّة والوجاهة الاجتماعيّة ووضع فاصلة بينهم وبين العامّة. وبفضل الألقاب التي يطلقها هؤلاء على أنفسهم يريدون استغلال الناس من خلال «الذهب والقوّة والتزوير»، أي الاقتصاد (المال)

---

(2) قارن بـ: محمد الحسني البغدادي، «الورع في الفتوى،» موقع السيّد أحمد الحسني البغدادي. ويتصدى لبعض «رجال الدين» وألقابهم المزيفة حيث يقول: فمن العجيب الغريب ما نراه في زماننا من التسامح فيها والتسارع إليها فخامة (الألقاب ومناصب الإفتاء) تدقيق مع السيّد الحسني البغدادي آب/أغسطس 2020.

والسلطة السياسيّة والدين أي عبر استغلال الاقتصادي والاستبداد والعنف السياسي والاستحمار والتزوير الأيديولوجي[3].

واستنادًا إلى هذه الثلاثيّة فـ«رجال الدين» يعدّون أنفسهم ممثلين الله على الأرض والخلفاء الشرعيين للنبيّ والأئمّة عند الشيعة، لذلك يعدّون أنفسهم مقدّسين وخارج دائرة النقد.

وبالعودة إلى المقدّس والمدنّس هناك فرق بين الدين والتديّن، وإذا كان الدّين مجموعة من القِيَم والمعتقدات والطقوس التي تحدّد علاقة الإنسان بالمقدّس، سواء كانت إلهيّة منزّلة أم اكتسبت قدسيّة رمزيّة عُليا، فإن التديّن هو مجموعة ممارسات وشعائر لتطبيق تعاليم الدّين يقوم بها المؤمنون، وغير المؤمنين أحيانًا، لاندغامها في العادات والتقاليد الاجتماعيّة التي أصبحت جزءًا منها، وهي نتيجة تفاعل النّاس وفهمها للنّصوص عبر تأويل وتفسير لما تتضمّنه من معانٍ ودلائل. والتديّن هو بمثابة محرّك شخصي ذاتي ولمجموعة من النّاس يفترض أن يقوم على المعرفة بالدّين والالتزام بمقتضياته بحسب الفهم الخاصّ لكل شخص من دون الآخر أو لكل جماعة من دون سواها.

وحين نعدّ الدّين مقدّسًا وعلويًّا وإلهيًّا بالنسبة إلى الموحّدين، فإن التديّن منتجٌ بشري لا قداسة له وقد يتغيّر مع مرور الأيّام، ولكن الطامة الكبرى هي أن هناك من يريد إضفاء القدسيّة عليه بوضعه في قوالب وأُطُر تكبّل العقل البشري، وهذا هو الذي يقود إلى استخدام العنف والإرهاب باسم الدّين أو فرع منه يعود إلى طائفة أو مجموعة أو طريقة تؤمن بأسلوبها الخاص بإلغاء الآخر وحجب حقّه في التديّن وفقًا لما يختاره من طقوس وشعائر وما يؤمن به من معتقدات.

ليست المشكلة مع الدّين، بل هي مع التديّن، وإنْ كانت بعض النصوص الدّينية لا تزال تُقرأ بماضويّة مفصولة عن عصرنا، أي بطرق سلفيّة عتيقة، الأمر الذي يثير إشكالات في خصوص تطبيقاتها، علمًا بأنها عالجت حالات محدّدة ولزمان غير زماننا، ولهذا السبب فهي لم تعد تصلح لعصرنا، بل تحتاج إلى مقاربتها برؤية معاصرة وبمنهج منفتح لأنها جزء من التاريخ ويمكن دراستها على هذا الأساس وليس بهدف استنساخها أو تطبيقها، وحتى لو كانت صالحة لذلك الزمان، فقد لا تصلح لزماننا، وسيؤدّي التشبّث بها إلى التعصّب أولًا

---

(3) انظر: رحمن ليواني، «ألقاب رجال الدين ووظائفها،» ترجمة عادل حبة، **الحوار المتمدن**، 13 آب/أغسطس 2020، <https://bit.ly/32VQ6GB>.

فالتطرّف في فهم الدّين، وثانيًا اعتبار التفسير الخاص لنصوصه هو الواحد الأوحد الأصحّ.

وإذا كان كل فريق يريد اعتماد تفسيره ولا يعترف بأي قراءة تفسيريّة أخرى أو بأي تأويل يتعارض مع تأويلاته، فإن ذلك سيدفع إلى الصدام والاحتراب لا محالة، علمًا بأن هذه الإشكاليّة هي امتداد لعصور سالفة وصراعات بائدة وقد ازدادت حدّتها في العقود الأربعة الماضية، ولا سيّما منذ عام 2003 واحتلال العراق وقبله احتلال أفغانستان عام 2001 وإلى الآن، بفعل العولمة وثورة الاتصالات والمواصلات وتكنولوجيا المعلومات والإعلام، الذي أدّى إلى انتشار القنوات الفضائيّة الدّينيّة التي يمكن ملاحظة تأثيرها السّلبي لتضييق المساحة الإنسانيّة للدّين وتقليص مساحة الحوار والجدل وقبول الرأي الآخر والاجتهاد المختلف، وذلك حين تسيطر كليشيهات تديّنيّة فرديّة وجماعيّة توجّه سلوك الفرد بغرائزيّة مثيرة ومحرّضة فتتبنّى العنف وسيلة والكراهيّة قاعدة تقوم عليها وتعطي المبرّر لإلغاء الآخر.

أين نضع علوم الدّين في مقاربة الدّين والتديّن من منظور سوسيولوجي؟ ونقصد بعلوم الدّين: نصوص الكُتب الدّينيّة المقدّسة وما يتوارد في شأنها من فقه وتفسير وحديث وسيرة وتأريخ وقياس واجتهاد وتعاليم وغير ذلك، وهي علوم تعكس درجة التطوّر للمجموعة الدّينيّة المعنيّة ودرجة تطوّر المجتمع ككلّ، وخصوصًا باستلهامها قِيَم عصرها وتكييف تعاليم الدّين معها.

ومثلما يبدو التمييز بين الدّين والتديّن من البداهات، فإن الأمر ليس صحيحًا بالكامل، فهناك تداخلات وتخارجات بينهما، بل هناك فوارق شاسعة وكبيرة بين الاثنين مثلما هناك تخالق وتراكب، وتوجد ثنائيّة دائمة بين الدّين والتديّن، وهي علاقة الثّابت بالمتحرّك والفكر بالممارسة والمثال بالواقع والنّظريّة بالتطبيق، لذلك سيكون للنصّ الدّيني الواحد قراءات وتفسيرات وتأويلات مختلفة، بل واجتهادات متضاربة أحيانًا، وصدق الإمام علي حين قال: «إن القرآن حمّال أوجه»[4].

تقول الرواية إن عليًّا أرسل عبد اللّه بن عبّاس لمجادلة الخوارج وأوصاه بالآتي: «لا تخاصمهم بالقرآن، فإنّ القرآن حمّال أوجه، ذو وجوه تقول ويقولون، ولكن حاججهم بالسُنّة، فإنّهم لن يجدوا عليها محيصًا»[5]. ومعنى ذلك أن في القرآن قراءات مختلفة،

---

(4) انظر: سعيد أيوب، **معالم الفتن: نظراتٌ في حركة الإسلام وتاريخ المسلمين**، 2 ج (قم: مجمع إحياء الثقافة الإسلاميّة، 1416هـ/1996م)، ج 2، ص 430.

(5) انظر: محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ط 3 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1983)، ج 33، ص 376.

وبالتالي تفاسير مختلفة وزوايا نظر مختلفة، ويمكن الاستناد إلى نصٍّ يعارضه نصٌّ آخر، وخصوصًا باختلاف نزول الآية القرآنية وأسباب النزول والواقعة التي تتحدّث عنها والظرف الملموس وغير ذلك.

والإنسان ابن بيئته ومجتمعه وأفكاره انعكاس لذلك، بحسب كارل ماركس، وقد سبقه إلى هذا الرأي المفكّر العربي ومؤسّس علم الاجتماع عبد الرحمن بن خلدون في «مقدّمة» كتابه الشّهير: **المقدمة**: «العِبَر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»، فميّز بين سكّان السواحل وسكّان الصحارى وسكّان الجبال وغيرهم، والمسألة لا تتعلّق بالجغرافيا والبيئة الطبيعيّة، بل بالمجتمع وطبيعته وانفتاحه أو انغلاقه وعلاقته بالآخر وغير ذلك من العوامل التي تؤثّر في تفكير الفرد والمجتمع.

ولعلّ القصة الشّهيرة للشاعر علي بن الجهم تلخّص ذلك بامتياز، فحين كان بدويًّا صحراويًّا، وقَدِمَ إلى بغداد لأوّل مرّة، آثر أن يبتدئ مشواره بمدح خليفتها المتوكل على عادة الشعراء آنذاك فأنشده قصيدة منها:

أَنتَ كَالكَلبِ في حِفاظِكَ لِلوُد ... وَكَالتَيسِ في قِراعِ الخُطوبِ

أَنتَ كَالدَلوِ لا عَدِمناكَ دَلوًا ... مِن كِبارِ الدِلا كَثيرَ الذَنوبِ

وحين أراد بعضهم إيقافه من إكمال قصيدته أمر الخليفة بتركه وشأنه متفهّمًا بيئته الصحراويّة وقيمها، حيث يعتبر الكلب فيها دليل الوفاء والتّيس دليلًا للقوّة. وحين عاش في بغداد وكانت هذه الأخيرة عهد ذاك قِبلة العلم والفن والأدب والعمران والجمال، فأنشد الخليفة قصيدة عصماء انطلاقًا من البيئة البغداديّة المتمدِّنة، والتي يقول في مطلعها:

عُيونُ المَها بَينَ الرُصافَةِ وَالجِسرِ جَلَبنَ ... الهَوى مِن حَيثُ أَدري وَلا أَدري

إنّ ادّعاء فرقة ما أو طائفة ما أو إنسان ما امتلاك الحقيقة، يعني ادّعاء الأفضليات على الآخرين، وبموجب ذلك سيبرّر الإنسان أو الفرقة أو الطائفة أو الدين لنفسها الحق في استخدام الوسائل المختلفة لفرض «حقيقتها» بجميع الوسائل بما فيها القوّة، ما دامت هي حقيقة بحسب وجهة النظر هذه والاعتقاد هذا، فما بالك إذا كانت هذه الحقيقة تتعلّق باستنباط حكم من اللّه أو تفسير أو تأويل كلامه، الأمر الذي سيعني حقه الذي لا يُنازع عليه في تعميمها، ما دامت هي حقيقة ربّانيّة أو لخدمة اللّه وتلبية لتعاليمه، وإذا ما سيطرت

مثل تلك الفكرة على فرد أو مجموعة من الناس فستدفعهم إلى استخدام جميع الوسائل المشروعة وغير المشروعة لفرض وجهة نظرهم التي تنسجم مع التعاليم «الشرعية» المؤمنة بها.

ولعلّ مثل هذه «الاجتهادات» المتعصّبة ستقود إلى التطرّف، ولا سيّما بالميل لتفسير محدّد من دون غيره ورفضه الاعتراف بوجود اجتهادات أو تفسيرات أخرى، وإذا ما انتقل ذلك إلى الفعل، فإنه سيؤدّي إلى العنف لفرض الرأي بالقوّة والزعم دائمًا بأنها «إرادة الله»، ولا يعني ذلك سوى رفض قبول أيّ آخر، وكل آخر خصم غريب وكل غريب مريب، وهكذا تصدر فتاوى التأثيم والتحريم والتجريم، علمًا أن العقول البشريّة ليست واحدة، والفردُ نتاج مجموعة من العوامل وهو جزء من منظومة اجتماعيّة معيّنة تحدّد السلوك والممارسات والانحدارات عرقيًّا واجتماعيًّا وتاريخيًّا وجغرافيًّا وغير ذلك.

وهكذا يتّضح أن المشكلة الحقيقيّة ليست بالاجتهاد، بل بالتنفيذ أي بوضعه موضع التطبيق، بمعنى الانتقال من التفكير إلى التكفير، حيث يسعى كل صاحب اجتهاد إلى فرض رأيه بزعم أنه الأصحّ والأجدر بالاتّباع والاقتداء، وإذا ما تلبّسته فكرة امتلاك الحقيقة فإنه قد يبيح القتل تحت عناوين مختلفة.

المناظرة الخامسة

في النقد والنقد الذاتي لـ«رجال الدين»

ما نطلق عليه «رجال الدين» بينهم الصالح وبينهم الطالح، وهم مثل كل البشر يخطئون ويصيبون، ولكن الكثير منهم يستغلّون جهل الناس بواقعهم فيظهرون نقيض ما يبطنون إلى درجة أن بعضهم يتّخذ مواقف في العلن ويمارس ضدّها في السرّ وهو ما يخفيه في العلن، والسيّد البغدادي يعرف ذلك، وشخصيًّا أعرف ذلك أيضًا، لأننا أبناء بيئة واحدة.

إن نقد السيّد البغدادي لهذه الظاهرة هو من داخلها، أي من داخل البيت الذي يعرف كل زواياه وخباياه، وهو متفرّغ للعمل فيه، لذلك فإن ما واجهه كان شديدًا، والأمر يعود إلى تاريخ سابق، حيث كان في أجوائه آية الله السيّد محمد الحسني البغدادي (جدّه)، الذي دخل في صراعات حادّة مع الكثير من كبار رجال الدين، ولم يكن السيّد الكبير يخشى في الحق لومة لائم كما يقال، وعلى هديه سار (الحفيد) غير هيّاب من المواجهة والنقد وتسمية الأشياء بمسمّياتها[1].

قلت له ذات مرّة من حق «رجل الدين»، وأستخدم هذا المصطلح «مجازًا»، أن يبدي رأيًا سياسيًّا أو أن ينخرط في العمل السياسي والحزبي، وهو حق محفوظ لكل مواطن ولكل إنسان، بل من حقّه أيضًا أن يتّخذ مواقف سياسيّة مع هذا الفريق أو ذاك أو مع هذه الجماعة أو تلك، جزءًا من أو داعمًا أو مساندًا لمجموعة أو مروّجًا أو ناشرًا لفكرة، وهذا الحق مكفول له حقوقيًّا إنْ لم يكن دستوريًّا، لكنه عند ذلك سيكون قد تخلّى عن وظيفته

---

(1) انظر: أحمد الحسني البغدادي، **إيران والعراق: أسرار وقضايا** (النجف: دار إحياء تراث الإمام الحسني البغدادي، 2020). وتضمن آراءً جديدة وجريئة في خصوص المرجعيّة الدينيّة والأحزاب الإسلاميّة والقوميّة والجماعة السياسيّة عمومًا.

الوعظيّة الإرشاديّة، فالسياسة فيها الكثير من الألاعيب والحيل والدهاء والمكر والخداع وهذا ما يتعارض كليًّا مع مواصفات أو سلوك «رجال الدين»، مثلما فيها قيم ومبادئ وقواعد ومُثل وأخلاق، لكنها في الصراعات تطغى الأولى على الثانية، وهكذا سيفقد «رجل الدين» النظرة الإيجابية المفترضة، وسيتحوّل مثله مثل غيره من الساسة ليؤدلج وينظّر ويبرّر بعض السياسات وحتى الارتكابات التي تقوم بها جماعته أو من يؤيدهم، وهكذا أخذنا نرى الكثير المحسوب على الدين الذي تضجّ به الساحات والشاشات والمحافل وفنادق الدرجة الأولى هذه الأيام، فكيف يمكن التوفيق؟

وسألته هل يحتاج المسلم إلى رجل دين أو مرجع ليقلّده؟ ألا ترى ذلك معي مصادرة للعقل؟ ثم من أعطى هذا الذي يطلق عليه «المرجع» مثل هذه الشهادة والامتياز ليفكّر نيابة عن الآخرين؟ وكيف يمكن لرجل معلوماته محدودة حتى في علوم الدين أن يفتي أو أن يعطي رأيًا للعامة قد يكون مدمّرًا، علمًا بأن بعضهم لا يمتلك حتى الحد الأدنى من العلوم العصريّة، فكيف يخوّل نفسه في الفتوى مما لا يعلمه، وخصوصًا أن الاكتشافات العلميّة في ظلّ العولمة وثورة الاتصالات والمواصلات وتكنولوجيا الإعلام، لا يمكن حتى «للعلماء» ملاحقتها لأنها تسير بسرعة فائقة وخارقة، فما أن يُجرّب حقلٌ حتى ينتقل العالم إلى حقول أخرى سريعة، وكيف لرجل ما يزال يعيش عصر الكتاتيب والدراسة المتوارثة منذ أكثر من ألف عام ولا يعرف اللغات الأجنبيّة ولم يسافر إلى الخارج ليطّلع على ثقافات الأمم والشعوب وينمّي تجربته الشخصيّة ليفتي بما لا يعرفه؟

فكم من «الفتاوى» كانت خطرة وفتحت أبواب الفتنة على مصاريعها، والأمر ليس افتئاتًا على الحقيقة والواقع، فهناك أمثلة متعددة على صعيد المجتمع والسياسة، ناهيك بالعلوم الطبيعيّة. ولعلّ من واجب السلطات المسؤولة في البلد المعيّن منعه من القيام بذلك كي لا يتم تضليل العامة ودفعهم بالاتجاه الذي يتعارض مع أحكام القوانين والنظم السائدة لعموم البلاد، فضلاً عن التطور العلمي، ولا بدّ هنا من نقد شديد لمن يتقبّل مثل تلك «الفتاوى» فكيف لإنسان سوي ويعيش في القرن الحادي والعشرين أن يقبل شخصًا آخر يمكن أن يكون أقلّ منه علمًا أن يفكّر نيابة عنه وعن مجموعة من الناس بزعم «مرجعيّة الطائفة» أو أحد مراجعها، حتى لو كان أكثر علمًا منه، فما بالك إذا كان أقل علمًا، وقد يكون أكثر جهلاً وأقل استقامة وأوضع شأنًا؟

لعلّ تلك أسئلة معلنة ومضمرة لدى جمهرة من الناس الذين نصادفهم ويسألوننا بحكم علاقتنا، بالبيئة الدينيّة والوسط الشيعي والمعرفة بظروف المجتمع وأحواله الدينيّة والطائفيّة،

فهل هذا ما تحدّده العمامة والجبّة والعباءة التي يتلفّح بها بعضهم؟ قلت للسيّد البغدادي: أنا أتحدث معك من موقع الحريص والصديق وبقلب حار ورأس بارد لأنني معني أيضًا بهذا الوسط ومنشغل في الوقت نفسه لوضع حدّ لمثل هذا التواتر في الاستخفاف بعقول البشر. ومثلما هناك علاقة خاصة لرجل الدين (مجازًا) أو دارس العلوم الدينيّة أو العالم بالشؤون الدينيّة بخالقه وهي علاقة قائمة، فهناك علاقة لكل إنسان بربّه أيضًا، ولا سيّما من المؤمنين، وهي علاقة قد تكون أكثر طهارة ونبلاً من «رجل الدين ذاته» إذا كان الإنسان أخلاقيًّا ومحبًّا للخير، فالدين معاملة بحسب الرسول الكريم، والمقصود المعاملة الحسنة والدفاع عن الحقوق.

وهنا أحالني السيّد البغدادي إلى نص جميل كان قد كتبه يتعلق بنقد التقليد، حين يحاول بعض رجال الدين جمع الأتباع والمريدين والسعي لجعل الناس يقلدونهم، حتى يصبحوا بجهلهم وطاعتهم «عبيدًا» مستضعفين كما يقول[2].

ويستمر في نقد هؤلاء الذين يضفون على أنفسهم هالة من الغموض والاختفاء وراء عناوين برّاقة فيقول: إنهم لا يرون سوى أنفسهم يحبّونها ويدعون بسطاء الناس إلى تعظيمهم، بل يجبرون العوام على التسليم لهم وتقليدهم على نحو أعمى حتى في الأمور الخارجيّة من حيث لا يشعرون. وهكذا وجد تياران: أحدهم **تيّار الله العظيم** والآخر **تيّار الشيطان الرجيم**، والأخيرون يحاولون الاستثمار بالذهب وعبادة البورصة، جوهر الأنانيّة وتمشية مصالحهم، لا يفعلون شيئًا سوى الحفاظ على مكانتهم التي حصلوا عليها أحيانًا بدعم خارجي، لذلك تراهم يحاولون مواجهة كل نقد بالتسقيط والتشهير والتهديد بذريعة الحفاظ على مقام المرجعيّة الدينيّة.

قلت له لدى «الشيعة الإمامية» يوجد أكثر من «مرجع» والمرجعيّة تعدّديّة وأمميّة، وهي نتاج توازن القوى ومراكز نفوذ، ولا سيّما لمن يده تطول بالمال أو بالتابعين أو عبر السلطات أحيانًا، سواء كانت محليّة أم خارجيّة؟ وليس لمن هو أعلم وأجدر وأكثر زهدًا، ونحن نعرف علماء كبار لم ينالوا مثل هذه الحظوة، خذ مثلاً «**آيات الله**» السيّد البغدادي الكبير والسيّد حسين الحمامي وعبد الكريم الزنجاني والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء والشيخ فاضل القائيني وآخرين.

وهؤلاء كانوا يتمتعون بمؤهلات غير قليلة، لكن بعض المواقف السياسيّة التي اتخذوها

(2) انظر: رسالة خاصة من السيّد البغدادي، مطلع عام 2020.

وخلافاتهم مع آية الله السيّد محسن الحكيم، كانت وراء ذلك، ولا سيّما امتناعهم من إصدار فتوى بتحريم الشيوعيّة، في حين ارتفع نجم شخصيات دينيّة أخرى لأنها ساهمت في المشهد السياسي السائد حينها والقاضي بمواجهة حكومة ثورة 14 تموز/يوليو عام 1958، وهؤلاء أصدروا فتاوى بتحريم الشيوعيّة، إضافة إلى السيّد الحكيم الذي كان له القدح المعلّا كما يُقال لمكانته الدينيّة، إضافة إلى **المكانة المرموقة لآيات الله** عبد الكريم الجزائري ومرتضى آل ياسين ومحمد الخالصي وأبو القاسم الخوئي وعبد الهادي الشيرازي والشاهروردي وعبد الله الشيرازي ومحمد جواد الطباطبائي التبريزي، لكن للسياسة الدور الأكبر في إعلاء كعب بعضهم.

وعلى قاعدة الشيء بالشيء يذكر فقد كتب الإمام الحسني البغدادي الكبير (الجد) في كتابه **التحصيل في أوقات التعطيل** وهو ما جاء على ذكره عادل رؤوف[3] أيضًا وحقّقه السيّد علي البغدادي، رأيًا معمّقًا وناقدًا لمسألة الفتوى، تلك التي يحاول بعض الجهات التشبّث بها لاعتبارات متعددة، مقتفيًا أثر الخريطة التي ينقسم الفقهاء على تضاريسها، فهناك كما يقول:

فقيه: اجتنبها من أصلها؛

وآخر: لم يعدَّ نفسهُ من أهلها؛

وثالث: ابتلى بها مع كراهتها؛

ورابع: اتّخذ الاحتياط أكبر وسيلة للتخلّص منها؛

وخامس: بذل الجهد، وأفنى العمر، في طلب كل ما يحتمل توقفها عليهِ؛

وسادس: لم يزل متردّدًا ومستشكلاً في جملة من الفروع، اتهامًا لنفسهِ، أو نظره تارة، واقتداءً بالأساطين تارة أُخرى.

وهذا يعني، من وجهة النظر هذه، «إن أخذ المرء عهدة الفتوى على عاتقهِ تكلّفٌ ظاهرٌ ينافي الوَرَع في الدّين» لأن المسألة مقترنة بأشياء عظيمة مثل الجباية والحرمان والتوثيق والتفسيق وإقامة الأمور الحسبيّة. وهكذا، مما يعجز الإنسان عن إقامتهِ، إلّا من أدركتهُ العناية، وكان مسدّدًا بأنواع التسديد. والمقصود بذلك أن من أدركته العناية الإلهيّة

(3) انظر: عادل رؤوف، **عراق بلا قيادة: قراءة في أزمة القيادة الإسلاميّة الشيعيّة في العراق الحديث** (النجف: المركز العراقي للدراسات والإعلام، 2002).

بحيث يكون رأيه سديدًا وواثقًا من ذلك ثقة كبيرة هو المؤهل لقبول مثل هذا التحدّي، وفي ذلك تحذير من استسهال إصدار الفتاوى من جانب غير المؤهلين، إما لاعتبارات خاصة وإما لأغراض تعيشيّة أو غير ذلك، وذلك ما أورده في كتابه **التحصيل في أوقات التعطيل**[4].

وعُرفت المدرسة النجفيّة بتعدّديتها، أي أنه لا وجود لمرجعيّة واحدة يخضع لها الجميع، وإنما هناك مرجعيات متعدّدة تمثّل مدارس مختلفة واجتهادات متنوّعة، وإذا كانت النّجف قد سمّيت بـ**«فاتيكان الشيعة»** فليس المقصود بذلك أن دور المرجع هو مثل دور البابا، وإنما لمكانتها الدينيّة والعلميّة والأدبيّة والثقافيّة، فهي أقرب إلى **«معهد عالمي»** فيه حركة فكر وجدل في ما يخصّ الدّين والتاريخ والحياة والسياسة والثقافة والأدب والمجتمع، وذلك وجهٌ من وجوه النّجف، علمًا بأنّ للنّجف وجهًا آخر مدنيًّا وثقافيًّا، كنتُ قد تحدّثت عنه في أماكن أخرى[5].

وعرفت مدرسة النّجف حرّية التفكير والبحث العلمي والاستقلاليّة، وخصوصًا أنها بقيت من دون أي دعم رسمي، بل كانت أقرب إلى مؤسسة أهليّة بالمعنى الاصطلاحي المتداول، وقد درس محمد فاضل الجمالي رئيس وزراء العراق الأقدم في العهد الملكي الكثير من نظم التعليم الجامعيّة في الغرب (ألمانيا ـ بريطانيا ـ فرنسا) بما فيها جامعتا أكسفورد وكمبريدج، فضلاً عن دراسته في أمريكا، وتوصّل إلى استنتاج مثير مفاده أنه لم يجد ما يضاهي **«مدرسة النّجف»** من حرّية واستقلاليّة وفي ترسيخ المادة العلميّة في ذهن الطالب، وتكوين شخصيته وترك الأثر العميق في حياته كما قال.

بهذا المعنى بحسب الجمالي، يكون سقف الحرّية في مدرسة النّجف أعلى، لأنه من دون قيود تُذكر، وخصوصًا الالتزام بشروط البحث العلمي، فلا تقييد على الأفكار أو الآراء أو الاستنتاجات، ولا على اختيار الموضوع والعنوان والأستاذ والمصادر والتمويل، وعلى

---

(4) انظر: السيد محمد الحسني البغدادي، **التحصيل في أوقات التعطيل**، إشراف السيد علي الحسني البغدادي، 6 ج (النجف: مؤسسة دار النبراس، 2011).

(5) عبد الحسين شعبان، محاضرة أمام طلبة الماجستير حول «تجربة التعايش في النجف (كواقع عملي معيش)»، جامعة القديس يوسف - بيروت، أواخر عام 2011؛ محاضرة عبد الحسين شعبان، بعنوان: «النجف - الوجه الآخر»، بدعوة من «منتدى التنوير» وبحضور ثقافي وأكاديمي حاشد في الكويت عام 2012، وانظر: عبد الحسين شعبان، «النجف في الجامعة اليسوعية،» **الحوار المتمدن**، 20 كانون الثاني/يناير 2014، <https://bit.ly/3aNcnL7>.

الطالب الذي يريد نيل الدرجة العلميّة أن يتقدّم بأطروحتين، **الأولى** تفسّر وتؤيّد، **والثانية** تعارض وتخالف، وبذلك يحصل مثل هذا الجدل الداخلي[6].

وتأييدًا لكلام الجمالي نقول إن بعض من درس في المدرسة النّجفيّة تحوّل من **الإيمانيّة التبشيريّة اليقينيّة**، إلى **الجدليّة التساؤليّة الفكريّة**، الأقرب إلى **الشكّيّة الديكارتيّة**، والأمر يعود إلى أجواء الجدل والشّك الموصل إلى اليقين، وليس اليقين الأعمى الذي يحجب التفكير ويمنع الجدل، والحق في الشك، لذلك كان طلبة العلوم الدينيّة يشعرون أنهم أحرارٌ في ما يفكّرون وقد يتوصّلون إلى قناعات معاكسة لما هو سائد.

أذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر أن الشيخ حسين مروّة الذي درس نحو 14 عامًا في الحوزة النّجفيّة، من عام 1924 ولغاية عام 1938، سرعان ما غيّر اتّجاهه منتقلاً من خندق اليقينيّة إلى خندق الجدليّة، ومن التبشيريّة إلى التساؤليّة[7].

وعلى هذا التوجّه سار محمد شرارة الذي درس في الحوزة النّجفيّة، ثم اتّجه نحو الحركة الشيوعيّة، مثل حسين مروّة، وكان الشاعر الجواهري وهو ابن المدرسة النّجفيّة قد كتب منذ وقت مبكّر قصيدة بعنوان «**الرجعيّون**» ندّد فيها ببعض رجال الدّين الذين عارضوا فتح مدرسة للبنات في النّجف (عام 1929) والتي يقول فيها:

تحكَّمَ باسمِ الدّينِ كلُّ مذمَّمٍ ... ومُرتكِبٍ حفَّتْ به الشُّبُهات

وما الدّينُ إلاّ آلةٌ يَشهرونها ... إلى غرضٍ يقضُونه، وأداة

ويمكننا أن نذكر سعد صالح جريو وأحمد الصافي النّجفي وعباس الخليلي وسعيد كمال الدّين وعلي الدشتي (إيراني الأصل، عاد إلى إيران وشغل مواقع سياسيّة مختلفة وله كتاب مهم[8] وهؤلاء أسّسوا حركة تمرّد جنينيّة في نهاية العقد الثاني من القرن العشرين في النّجف، حين كانوا يدرسون في **مدرسة الآخوند** في عام 1918 وأطلقوا عليها اسم «**معقل الأحرار**»[9]. وهناك أمثلة كثيرة أخرى لا يتّسع المجال لذكرها (وبالمناسبة فإن كلمة الآخوند وهي فارسية الأصل تطلق على رجال الدّين بعامّةٍ وكبار العلماء بخاصة، إجلالاً واحترامًا

(6) انظر: محمد فاضل الجمالي، محاضرة له في جامعة أكسفورد، 1957.

(7) نشرت المداخلة في جريدة **الزمان** العراقيّة في 23 كانون الأول/ديسمبر 2018.

(8) انظر: علي الدشتي، **23 عامًا: دراسة في الممارسة النبويّة المحمّدية**، ترجمة ثائر ديب، ط 2 (دمشق: دار بترا، 2006).

(9) انظر: عبد الحسين شعبان، **الشيخ حسين شحادة: المنبع والرؤية** (بيروت 2020) (كرّاس قيد الطبع).

لهم، ومن أشهر الشخصيّات التي حملت هذا اللّقب ملاّ صدر الدّين الشيرازي ومحمّد كاظم الخراساني والكاشي أو الكاشاني «القاشاني»، وموسى الصّدر وغيره).

لم يعد الجامع أو المسجد أو الكنيسة أو الكنيس أو المعبد يؤدي الدور نفسه الذي كان يؤديه في الماضي، ولا سيّما قبل قرون من الزمان، فمثلاً في زمن الرسول كان الجامع أقرب إلى مدرسة يتلقّى فيها المسلمون تعاليم الدين، أي أنه امتاز بأبعاد **تعليميّة وتربويّة** مثلما له بعد سياسي بحسب المفكر الإيراني علي شريعتي، إضافة إلى ذلك كان له صفة **تشريعيّة وقانونيّة وتنفيذيّة وقضائيّة** في الآن ذاته، أي أنه برلمان وحكومة وقضاء، يتم فيه إصدار القرارات والتعليمات بما فيها الاستعداد للحرب والتعبئة وحلّ مشكلات الناس والفصل في النزاعات وإصدار الأحكام واللوائح[10].

وله **بعدٌ اجتماعي أيضًا**، أي حلّ المشكلات والخلافات وفض النزاعات بين الناس، ولا سيّما للمكانة التي يحتلها الرسول ومن بعده أمير المؤمنين في قلوب الناس، وبخاصة «الخلفاء الراشدون»، ولكن حين توسعت أطراف الدولة الإسلاميّة وامتدّت أراضيها وتعقّدت مشكلاتها، أصبح هناك اختصاص لكل هذه الحقول، وبذلك فقدَ الجامع أو المسجد ـ مثلما فقدت الكنيسة أو المعبد ـ الدور الذي كان يمثّله في السابق، وأصبح أقرب إلى مكان لذكر الله وممارسة بعض الشعائر والطقوس الدينيّة في المناسبات المختلفة، وبدأ الاهتمام بشكلانيّتها على حساب مضمونها ووظيفتها.

ويقدّم علي شريعتي مقاربة طريفة، بين الجلوس في المسجد أو التفكير في الله، فيقول: أفضل لي المشي في الشارع وأنا أفكّر بالله على الجلوس في المسجد وأنا أفكّر في حذائي. إنه يقصد أن هناك دينًا وتطهرًا روحانيًا وخشية من الله من الابتعاد عن العدل والحق، وهناك «تجار دين» أي الذين يستغلون الجامع أو المسجد أو مكان العبادة لأغراضهم الخاصة ومصالحهم الأنانيّة، وهكذا يذهب الدين الحقيقي ضحيّة هؤلاء التجار المتعطّشين للمال، أكثر من انصرافهم إلى ذكر الله وعدله وإنصافه للمظلومين، وقد وصف **كارل ماركس** هؤلاء بقوله: إنهم يفكّرون ستة أيام في جمع المال، ويومًا واحدًا في الدين.

---

(10) للتوسع في معرفة آراء علي شريعتي يمكن مراجعة الكتب التالية: علي شريعتي: **العودة إلى الذات**، الآثار الكاملة؛ ج 11 (بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، 2007)؛ **التشيع الصفوي والتشيع العلوي**، الآثار الكاملة؛ ج 4 (بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، 2007)؛ **الفريضة الخامسة**، الآثار الكاملة؛ ج 8 (بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، 2007)، و**الإنسان والتاريخ**، الآثار الكاملة؛ ج 23 (بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، 2007).

المناظرة السادسة

في نقد مبدأ «التقليد»

تعرّض «التقليد» كمصطلح وفكرة لجدل كبير في الوسط الديني بوجه خاص وخارجه بوجه عام، وبقدر ما هو «مصطلح تاريخي» فإن فهمه المعاصر مختلف، ناهيك باختلاف المضمون. وبحسب المفكر الإسلامي عادل رؤوف فإنه ولد في «حضن السلطان» أما في الوقت الحاضر فإنه أصبح «مطلبًا للسلطان»، فكيف يمكن أن تكون العلاقة بين المقلِّد والمقلَّد، أهي علاقة العالم بالجاهل أم المتديّن برجل الدين أم العارف بغير العارف أم الاتكالي بالعقلي؟

وبقدر ما يتمسّك البعض بفكرة التقليد شكلاً ومضمونًا، ويعدّونها من الثوابت، فإنني فتّشت عنها في الكثير من المراجع والمصادر فلم أجد لها أصلاً في الإسلام، وهي ليست واردة في القرآن أو في السُنّة النبويّة، وإذا كان المسلمون غير متفقهين في الدين وهم بحاجة إلى استشارة أو رأي أو نصح أو معرفة، فتلك غير ملزمة لهم وإنما تدخل في باب الوعظ والإرشاد والتبصير، علمًا بأن وجهة النظر تلك ليست بالضرورة صحيحة أو صائبة، بل هي اجتهاد من جانب «الفقيه» وهو عرضة للصواب والخطأ، بسبب نقص المعلومة أو المعرفة أو الحكمة، فليس كل فقيه يتمتّع بمواصفات تمنحه حق تقديم الاستشارة أو الرأي ولا أقول «الفتوى»، فتلك لها ظروفها التاريخيّة غير المتوفرة في الوقت الحاضر، بسبب تقدّم العلوم والتكنولوجيا وما أنجزته من ثورات على جميع الصُعد.

وفقًا لما تقدّم يمكنني القول إن «التقليد» ليس أصلاً من أصول الدين وليس فرعًا من فروعه، فالأصول هي: التوحيد والعدل والنبوّة والإمامة والمَعاد، أما الفروع فهي: الصلاة، الصوم، الزكاة، الخُمس، الحج، الجهاد، الأمر بالمعروف، النهي عن المنكر، التولّي للنبيّ وآله والتبرّي من أعداء النبيّ وآله.

ولو كانت فكرة «التقليد» كذلك لما اختلف الكثير من الفقهاء في شأنها، ومن غير المعقول تصوّر أن تلك الأغلبية الساحقة من الناس جهلة والقلّة القليلة منهم هم العلماء أو النخبة الدينيّة التي لها الحق في تأميم عقول الآخرين والتحكّم بها، من خلال الفتوى التي على الجميع إطاعتها بالتنفيذ. صحيح أن المجتهدين قليلون، لكن اجتهاداتهم ليست مُلزمة في المسائل العامة والخاصة، والفتوى لا يمكن تنزيهها عن الغرض أو ممالأة السلطان أو حرق البخّور له أو لأصحاب النفوذ ولا سيّما المالي. وهكذا لا يفترض بعموم الناس التقليد أو حتى الأخذ برأي هذا الفقيه أو ذاك بتعطيل عقولهم وتجميد تفكيرهم بزعم أن هناك من يفكّر عنهم.

وماذا إذا اختلفت المرجعيّة الدينيّة مع المرجعيّة السياسيّة، وأقصد بالمرجعيّة بعض رجال الدين المتنفّذين، وسواء كانت هذه المرجعيّة ناطقة (كما هي اليوم) أم ساكتة (كما هي في زمن النظام السابق) إلّا باستثناءات محدودة، فكيف السبيل لحل مثل هذه الإشكاليّة في دولة غير دينيّة، بل إن فيها أديان مختلفة؟

وهل هناك علاقة بين المقلّد والمقلَّد بمسألة «الحقوق الشرعية» و«الخُمس» بحيث أصبحت هذه امتيازات للنخب الدينيّة التي «تفتي» وتقدّم اجتهاداتها حتى وإن كانت خاطئة لعقيدة متوارثة، وهل هناك حقوق للمقلِّد لمساءلة المقلَّد إذا أخطأ أو تصرّف بالأموال بصورة عبثيّة ومن دون شعور بالمسؤوليّة، ولا سيّما بعدم وجود رقابة حكوميّة أو مدنيّة حقوقيّة على الواردات والمصاريف، فضلاً عن إدارة المؤسسات الدينيّة؟ ونعرف حالات غير قليلة، وهناك اتهامات من داخل الوسط الديني نفسه، وخصوصًا أن بعض «الفقهاء» يحاولون إضفاء هيبة وقداسة على تصرّفاتهم التي ينظر إليها العامة كجالبة للبَرَكة أو تواصلاً مع نسل رسول الله، ومع طهريّة الدين وقداسته الشعبيّة، فهل المقلَّد هو الواسطة بين المقلِّد وبين الله؟ وكيف إذا اكتشف المقلِّد سوء سريرة المقلَّد؟

وقد سألت السيّد البغدادي هل يجوز للمقلَّد أن يتصرّف على هواه ومن دون رقابة أو مساءلة بما يسمى سهم الإمام؟ ثم ماذا لو تصرّف المقلِّد بسهم الإمام من الخُمس، من دون مراجعة «مرجعه» الديني، فثمّة من يشترط ذلك، بل يعدّه واجبًا لا يصحّ مثل هذا التصرّف من دونه، **فأجاب قائلاً:** إن بعض الذين يعدّون أنفسهم مرجعيات يحاولون تكييف أحكامهم وإصدار فتاويهم بما ينسجم مع مصالحهم، فتراهم «يقرّرون» عدم جواز التصرف بـ«حق الإمام عليه السلام» إلّا بإذن «المرجع» الشرعي، وبحسب اجتهادي فإن ذلك لا أساس ولا منطق له، لأن من ينفق على الفقراء والمحتاجين وعوائل الشهداء والمجاهدين

ويُقدِم على فعل الخير العام، سواء بناء مدرسة أم مستوصف أم إنشاء مؤسسة تجاريّة أو اقتصاديّة وتشغيل عدد من العاطلين من العمل، فهو أعظم مصاديق رضا الإمام الذي يريد «المرجع» احتكاره لنفسه.

أما الذين يقولون إن من تصرّف بغير إذن «المرجع» فليس بمبرئ للذمّة فهذا رأي فيه خطأ فادح، لعدم وجود دليل لإسناده في القرآن ولا في السنة الصحيحة[1].

وسألته: إذن على أيّ أساس يفتي «الفقيه» من دون أن يستند إلى الدليل الاجتهادي؟ ويبرّر بعض المراجع والفقهاء أنهم يحرزون على «رضا الإمام» وفي ذلك ادّعاء لا أحد يستطيع التثبت منه لا في الماضي ولا في الحاضر، وبعد ذلك نتساءل، هل على المقلّد أن ينتظر موافقة المرجع لبناء مستشفى مثلاً ويكون ريعها للفقراء؟ لعلّ أي رأي يزعم الحصول على موافقة مسبقة أو تحديد جهة الانفاق، إنما هو تعطيل للعقل وتجميد للاجتهاد الإنساني وتكبيل لأيّ اجتهاد خارج دائرة الاجتهاد الرسميّة للمؤسسة الدينيّة.

وهنا أحلت السيّد الحسني البغدادي، ودعمًا لمثل هذا التوجه، إلى نص عميق وعقلاني ومنطقي في الآن كنت قد قرأته في كتاب للشيخ محمد جواد مغنية في كتابه **فقه الإمام الصادق** مفاده أن الانفاق من سهم الإمام عليه السلام على المتطفّلين والمرتزقة الذين يتاجرون باسم الدين هو من أعظم المحرّمات وأكبر الكبائر والموبقات. ويضيف مغنية **استنتاجًا مهمًا** إلى رأيه بالقول: في عقيدتي إن إلغاء سهم الإمام أفضل ألف مرّة من أن يأخذه أحد هؤلاء ومن إليهم، لأنه تشجيع للجاهل على جهله، وللمغرور على غروره وللضال على ضلاله[2].

ولعمري كنّا نسمع الكثير من تلاعب بعض «الفقهاء» أو المحسوبين عليهم من الأبناء والأصهار بالموارد التي كانت تصلهم تحت مسمّى «سهم الإمام»، إضافة إلى ما يطلق عليه «الحقوق الشرعية»، ولعلك لو استعرضت «الساحة الفقهية» اليوم ستسمع الكثير من الشكاوى والاعتراضات، بل والتنديد من جانب بسطاء الناس، إزاء تصرفات هؤلاء بالموارد من دون حساب لمصالحهم وحقوقهم، ناهيك بانحيازاتهم لهذه القوة أو تلك من الحركات السياسيّة الدينيّة، وأغلبيتها الساحقة متهمة بالفساد.

---

(1) انظر: رسالة خاصة من السيّد البغدادي، أواخر عام 2019.

(2) قارن بـ: محمد جواد مغنية، **فقه الإمام جعفر الصادق: عرض واستدلال** (قم: مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، 1999)، ج 1، ص 118.

هنا عرض عليَّ السيّد البغدادي رأيًا سديدًا لصاحب الجواهر محمد حسن «الجواهري» صاحب كتاب **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام** الذي أخذت العائلة اسمها منه وهو يدلّ على النقاء والتقوى والإصلاح وبُعد النظر والتحقيق حيث يقول فيه إن مثلنا ممن لم تزهد نفسه بالدنيا لا يمكنه الإحاطة بالمصالح والمفاسد، كما هي في نظر الإمام عليه السلام، فكيف يقطع برضاه مع عدم خلوص النفس من الملكات الرديئة كالصداقة والقرابة ونحوهما من المصالح الدنيويّة، فقد يفضّل البعض ذلك ويترك الباقي في شدّة الجوع والحيرة[3]. وكان هذا الرأي هو الأقرب إلى فكر السيّد البغدادي وأطروحاته النقدية[4].

وإذا كانت ثمّة آراء في خصوص التقليد والاجتهاد من جانب غير المتديّنين، فهناك صراع بين المقلّدين أنفسهم، باختلاف آرائهم المرجعيّة، والأمر يتعلّق بتعدّديّة المرجعيّة الدينيّة واختلاف توجّهاتها وتباين آرائها، ناهيك بمنافساتها لاعتبارات قوميّة أو وطنيّة أو شخصيّة أو تأثيرات أخرى، ففي مرحلة تعايش فيها آية الله أبو القاسم الخوئي وهو عالم كبير مع آية الله محمد باقر الصدر، وهو مفكّر إسلامي مرموق، لكن اجتهاداتهما تعارضت.

هنا ينقسم جمهور المقلِّدين، ولا سيّما إذا كان الأمر يتعلق بقضايا الصراع السياسي والاجتماعي، الأمر الذي سيظهر تباين مدارس التقليد إلى حدّ التناقض والصراع، فقد يميل أحدهم لاتخاذ موقف بينما يتخاذل الآخر، وقد يندفع الأول ويتقاعس الثاني أو يتهوّر الأول ويتصرف الثاني بعقلانيّة، وقد يميل بعضهم إلى السلطات في حين يعارضها الثاني، فيسكت الأول ويهادن ويتصدّى الثاني ويدفع الثمن، وهكذا هناك تجارب متعددة في العراق وبعض البلدان الإسلاميّة.

---

(3) قارن بـ: محمد حسن بن عبد الرحيم النجفي (الذي سمّي الجواهري) ومنه أخذت العائلة اسمها أي من كتاب جواهر الكلام. انظر: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، ط 2 (طهران: دار الكتب الإسلاميّة، 1365ش)، ج 16، ص 173.

(4) أقرأ بتوسّع الكتب التالية: أحمد الحسني البغدادي، **حق الإمام في فكر السيّد البغدادي**، ط 2 (بيروت: مؤسسة الباقر 1999)، ص 73، فقرة: «نحو مرجعيّة صالحة»؛ أحمد الحسني البغدادي، **فقهاء وحركيون بين الثورة والسكون** (بيروت: مؤسسة الباقر، 2002)، في الفقرات التالية: «أزمة قيادة المرجعية» ص 64، و«خطورة الرمزيّة القيادية» ص 74، و«نظام المؤسساتية»، ص 109؛ أحمد الحسني البغدادي، **التفسير القرآني للاقتصاد** (النجف: مؤسسة النبراس للطباعة والنشر والتوزيع، 2014)، ص 26 وما بعدها، و91 وما بعدها؛ أحمد الحسني البغدادي، **إيران والعراق: أسرار وقضايا** (النجف: دار إحياء التراث الإمام البغدادي، 2020)، ص 15 وما بعدها، و33 وما بعدها، 191 وما بعدها، 197 وما بعدها، و229 وما بعدها، وأحمد الحسني البغدادي، **في مواجهة الدين الآخر ـ مذكرات أحمد الحسني البغدادي: نقد.. مواقف.. توقعات** (ط 2، 2011)، في الفقرات التالية: «الشهيد الصدر الثاني بين المرحليّة والتأسيس» ص 46 وما بعدها، و«صدام حسين بين مرجعيتين» ص 79، و«الخوئي.. المال.. الحوزة.. قرارات ما فوق قارونية» ص 86 وما بعدها، و«أهداف مشتركة بين السيستاني والأميركان»، ص 103 وما بعدها، و«الخامنئي.. الاحتواء المزدوج في العراق.. ضياع الوطن.. وتزوير الدين» ص 142 وما بعدها.

تعكس مسألة التقليد وذيولها الصراع داخل المؤسسة الدينيّة بحسب السيّد البغدادي، وإذا كان الفقيه والسلطان يمثّلان جوهر علاقة السلطة بالناس، إيجابًا أو سلبًا، وهي علاقة الموالاة أو المعارضة، فالسلطان يحتاج إلى «أيديولوجست»، وهذا هو الفقيه الذي ينظّر له، بل يزيّن بعض أفعاله، فكيف تكون العلاقة مع جمهور المقلّدين، ولا سيّما في علاقات الصراع الدائر في المجتمع والانقسامات بين الحق والباطل والظلم والعدل؟

وهكذا يزداد الجدل والنقاش حول التقليد، ارتباطًا بالتخصص والأعلم والرجوع إلى الأحوط، **فالإخباريون** منذ القرن الثاني عشر للهجرة، ولا سيّما يوسف البحراني، أخذوا في مبدأ الثبات وعدّوا كل ما ورد على لسان الرسول، حتى وإن كان ضعيفًا، مقبولاً، أما **الأصوليون** وفي مقدمتهم محمد باقر البهبهاني، فقد رأوا الجهلاء منخدعين بالمدرسة الإخباريّة، التي لا تؤمن بمبدأ «تبدّل الأحكام بتبدّل الأزمان» على العكس منهم، وقد شنّ البهبهاني هجومًا ضد البحراني وعدّه ضالاً ومضللاً وجاهلاً مركبًا. وبعد صعوده إلى الملأ الأعلى اشترك المجدد الوحيد البهبهاني في مراسم تشيعه، وهو يمشي وراء جثمانه ويبكي عليه بكاء الثكالى. وقد انتقده المعارضون بما صدر منه من نقد، وتفسيق، وتجييش الناس عليه، فأجابهم: بما معناه: إذا لم أفعل ذلك سيبقى عوام الناس على مذهبه الإخباري المشجوب في القرآن والسُنّة النبويّة، ولكن هو في الحقيقة من أهل الورع والديانة إلا أن مذهبه فاسد.

وإذا كان توجّه المدرسة الإخباريّة محافظًا إلى درجة الجمود، فإن المدرسة الأصوليّة وإن تُعَدّ متطوّرة قياسًا على المدرسة الإخباريّة، إلاّ أن مبدأ التقليد الذي أَخذت فيه منح رجال الدين امتيازًا على عامة المسلمين وأعطاهم سطوة على عقولهم وحتى أموالهم، تحت باب تمثيلهم للإمام الغائب، بل إن بعضهم كان يتصرّف بما يطلق عليه **«سهم الإمام»** وهو حصة خاصة من الخُمس يفترض استثمارها لأغراض إنسانيّة أو جهاديّة أو خدميّة على نحو يتعارض مع مضمونها، ولا سيّما حين تذهب لاستخدامات خاصة لا علاقة لها بالدين.

ويُعد التقليد في المدرسة الأصوليّة واجبًا، وبوجه عام فأغلب فقهاء الشيعة يميلون إلى التقليد ولا يشذ عنه سوى قلّة قليلة، أما أهم من عارضه فهم: المفكر الإيراني علي شريعتي والمفكر العراقي عادل رؤوف والسيّد أحمد الحسني البغدادي وآية الله محمد مهدي شمس الدين، وإن كان البعض يعتقد أن معارضة شمس الدين بسبب تأييد السيّد فضل الله لمسألة التقليد.

جدير بالذكر أن السيّد الكبير الحسني البغدادي كان قد كتب في مسألة التقليد وتحت عنوان بارز: «في اعتبار فتوى العالِم وإن لم يصدق تقليده»، قائلاً: إذا عرفت هذا فقد اتضح

لك منه إلغاء عنوان التقليد من أصله، فلا حاجة إلى الكلام عليه من حيث مفهومه، بل ومن حيث كونه موضوعًا أو طريقًا، بل لم يرد فيما دلّ على الرجوع إلى العلماء والأخذ منهم اسم التقليد إلّا نادرًا مع أنها أكثر من أن تحصى»[5].

وهذا يعني أن الإمام الحسني البغدادي (الجد) يستبعد التقليد كفكرة، لذلك لا يريد البحث في مضمونه، ناهيك بعدم وجود ما يدلّ عليه.

وكان محمد مهدي شمس الدين قد ذهب إلى مثل هذا الرأي في كتابه **الاجتهاد والتقليد: بحث فقهي استدلالي مقارن** بوصفه ليس عنوانًا ثابتًا من أصل الشرع، بل مصطلحًا استحدثه الفقهاء والأصوليون الإماميّة في عهد متأخر من عصر الأئمّة، ولعلّهم اقتبسوه من المذاهب الأخرى، وجعلوه مصطلحًا على أتباع الفقيه في العلم وفق رأيه في أحكام الشريعة.

وفي ضوء ذلك وجّهت سؤالاً إلى الفقيه أحمد الحسني البغدادي عن الأسباب والمسبّبات لنشوء مسألة التقليد حيث قال متألمًا:

لقد **اغتُصِبت الدولة الراشدة**، ووقعت تحت جور خلفائها الدكتاتوريين، فعجز الفعل الرسالي الثوري المقتدر عن إعادة الأُمور إلى نصابها. وابتدع بنو العباس **طبقة من الفقهاء**، وحوّلوهم مع مرور الزمن إلى مجموعة مدارس، ثم إلى مذاهب مؤطرة بأربعة أئمّة كبار وهم أموات، وأوجبوا الرجوع إلى فتاويهم وآرائهم، يعاقب كل مَن يتصدى لمخالفتهم، أو يمتنع عن الرجوع إليهم، وهذه بدعة مستحدثة لم تكن قائمة في حكومة النبيّ محمد صلى الله عليه وآله وسلّم، ولا في الخلافة الراشدة، ولا في سلاطين بني أُميّة.

والأسباب الرئيسيّة لهذا التأسيس تعود إلى:

أولاً: لا يمكن التحكّم في مسيرة المسلمين أو التسلّط عليهم بحال من الأحوال، لأنهم، حين يحسّون أن ظلمًا يصيبهم، أو أنَّ خطرًا من أحد ولاة السلطان الغصبي يداهمهم، يعطّلون أعمالهم، ويغلقون محلاتهم، ويهرعون إلى مسجدهم الكبير يصرخون ويستغيثون بالسلطان الغصبي لتنحية الوالي الظالم، أو مساءلته أمام القضاء الشرعي.

وثانيًا: حَدَثَ تأطير المذاهب باتفاق مسبق غير موقع تحريرًا بين السلطان الغصبي من جهة، والفقيه المزعوم من جهة ثانية، ضَمِنَ صمت ذاك الفقيه صمتًا مطبقًا عن هموم

---

(5) انظر: السيد محمد الحسني البغدادي، **التحصيل في أوقات التعطيل**، إشراف السيد علي الحسني البغدادي، 6 ج (النجف: مؤسسة دار النبراس، 2011)، ج 4، ص 389.

المسلمين واضطهادهم من جانب الولاة المفسدين، فأصبح المسلمون نتيجة هذا التأطير المذهبي مسلوبي الإرادة، مشلولي الفعل.

وثالثًا: لو كان لديَّ مزيد من الوقت لكنت استعرضت لك الكثير من العوامل والأسباب عن منشأ اختلاق هذه المذاهب. وقد خاطبني السيّد البغدادي وهو يؤشر بإصبعه ويغمز بعينيه:

وباختصار: إنه منتج لتمزيق الوحدة المتراصّة بين أبناء الأُمة، لذا نوَّهْتُ في خطاب لي في الجزائر عام 2005م، أنني: «منذ صِباي أتحفّظ على كلمة هذا سنّي وهذا شيعي، فإذا أرادت هذه الأُمة «المرحومة» أن تنتصر على العولمة الرأسماليّة الأمريكيّة المتوحّشة وَجَبَ عليها أَنْ تزيلَ الانتماءات المذهبيّة من الأساس، وأنْ تؤسسَ إسلامًا عروبيًّا بلا مذاهب.

وأضاف: قد تسأل لماذا لم تذكر المذهب الجعفري في حديثك أُسوةً بالمذاهب الأربعة الرسميّة الأُخرى، الحنفي والحنبلي والشافعي والمالكي، أتراكَ تتردّد في الإفصاح عن موقفك هنا خشيَّةً من فقهاء «المؤسسة الدينيّة الشيعية» لكنني وكما عهدتني صريحًا أجيبك بما يرضي ضميري والتاريخ: في تلك الحقبة الزمنيّة لم يَتُم الاعتراف بخط أهل البيت، لأنَّه خط ثوري يعارض السلطان الغصبي، أمَّا بعد غيبة الإمام المهدي المنتظر، فقد حاول متأخرو فقهاء الشيعة أن يطلقوا على هذا الخط المعارض اسم «المذهب الجعفري» على غرار المذاهب السُنّية الإسلاميّة الأخرى.

كيف.. ولماذا؟!

في سبيل أن يثبتوا لأبناء الأمة أنهم كبقيّة أئمة هذه المذاهب من معالم المدرسة الإسلاميّة، فأدى عملهم هذا إلى إضافة نتاجات فتنويّة لتفتيت كيان هذه الأُمة الواحدة إلى فرق ومذاهب متصارعة متقاتلة، يكذِّبُ بعضها البعض الآخر، ويكفِّرُ كلُ منها الآخر.

ثم خاطبني السيّد الحسني البغدادي قائلاً: قد تعترض عليَّ مرةً ثانيةً.. لماذا وكيف؟ وهنا تداخلت وسألته مرة أخرى: أليست المذاهب انعكاسًا للاجتهادات وللواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي؟ وهي تعبير عن حاجة لمجموعة أو فئة من الناس للتعبير عنها بما هو مشترك وجامع ويمثل جزءًا من هويّتها أو خاصّتها فكيف تقول إنها «ملفّقة» ومن صنع السلطان الغصبي؟ فكان جوابه وما الفرق بين المذهب الجعفري وغيره من المذاهب الإسلامية؟ أفي عدم إسبال اليدين خلال الصلاة والسجود على تربة «حسينية» والحديث

عن «الفرقة الناجية» التي هي الأخرى موجودة في أديان ومذاهب أخرى؟ ألم يتحدّث اليهود عن «شعب الله المختار»؟ ودعني أقول لك لا توجد ثمّة خلافات جوهريّة بين المذاهب، إلّا في بعض الفوارق الشكليّة التي لا علاقة لها بجوهر الدين ومحتوى رسالته الإنسانيّة، لذلك أقول إن وضع الحواجز وتعظيم الفوارق هدفه بثّ الفتنة وتأليب المسلمين على بعضهم.

قلت له مرّة أخرى ليس المقصود في بعض الشكليات بما يتعلق بالعبادات والطقوس والشعائر وإنما المقصود بالموقف من السلطة وقضايا الحقوق والعدل والحريّات والاجتهاد وغير ذلك، فهناك فوارق في المدارس الفقهيّة، وبين من يكيّف أحكام الدين والتساهل وبين من يريد من يثقلها بالتزمّت والتشدّد، وبين المرونة والتصلب فوارق كبيرة.

وهنا استوقفني ليقول: أنبّهك إلى أمر في منتهى الاستغراب، يثير دهشتك وحيرتك على حد سواء، إن لم أقل سخريتك وأنت النبيه واللمّاح، إنك لا تجد مؤتمرًا أو ندوةً أو ملتقىً حول وجوب تطبيق الإسلام كقيم إنسانيّة موحّدة تخص البشر ككل، بينما تعقد المؤتمرات والندوات والاجتماعات عن ضرورة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة، في مسرحيّة كوميديّة ساخرة، وعبر مشاهد تمثيليّة متعدّدة تتناولها تلك الجلسات، وبالتالي يصدر المؤتمرون توصياتٍ وقراراتٍ غارقة في الترف الفكري والعقلي، لا حضور لها في الواقع العملي في ما يتعلّق بالموقف من العولمة وأنظمة الاستبداد والاستعباد والاستغلال والاستثمار والخصخصة والاستعمار والاستحمار، والعديد من القضايا الكلاميّة والفقهيّة المطلسمة بين الفريقين والتي لا حلّ لها، وكل فريق منهم يعدّ نفسه وحدَهُ «**الفرقة الناجية**» وما عداه جميعهم من «**الفرقة الهالكة**».

وأضاف السيّد الحسني البغدادي: إنني أعرف أنّ هذه الصراحة تثير حفيظة البعض من المتعصّبين والمستحمرين، بيد أني آمل من المنصفين في هذه «المؤسسة الدينية» أن يسمعوا الرأي ويفتحوا الحوار على مصراعيه في شأن آفاقه وشموله لقطاعات عديدة بهدف تحقيق الجامعة الواحدة والأمّة الواحدة والسلطة الواحدة تلك التي لا تتحقق بصميميّة من دون النظر إلى الإسلام كدينٍ وليس مذاهب متفرّقة، فلم يكن النبيّ عليه الصلاة والسلام سنّيًا ولا شيعيًا، لذا من هنا أُحذّر جمهور المسلمين ممّنْ يزعم أنّ التعدديّة «المذهبية»، والتقريب بين المذاهب الإسلاميّة هي إثراءُ للأطروحة الفقهيّة الإسلاميّة، وبناء الوحدة الإسلاميّة المنشودة، بل إنني أعُدّ ذلك تشرذمًا وتفتتًا وانقسامًا، ولا يقع النقد لبعض المسلّمات والأطروحات المسيئة إلى الوحدة الوطنيّة وإلى قيم الدين الحنيف على المجال

الديني وحده، بل عليكم أنتم الماركسيين واليساريين نقد أطروحاتكم إزاء الدين ونظرتكم المسبقة إلى الوسط الديني، وإذا كنت أنت قد فعلت ذلك بشجاعة وجرأة في كتابك **تحطيم المرايا**[6] إلاّ أن الوسط الماركسي ما زال متردّدًا ومتأخّرًا عن تقديم النقد الذاتي لأطروحاته ومواقفه. ويخشى من المراجعة، مثله مثل الوسط الديني نفسه، الذي لا يريد تحريك ساكن أو نفض غبار أو ترّهات علقت بتفسيراته للدين، سواءٌ من جانب المتدينين أو من جانب المتمركسين كما تسميهم.

وفي حوار مع الإعلامي حميد عبد الله ذهب السيّد البغدادي إلى القول[7]: إنَّ أئمة المذاهب حرّموا تقليدهم والرجوع إليهم، والسلطان الغصبي هو الذي ابتدع التقليد، ورجوع الأمة إلى الأموات والتابعين لهم من «الفقهاء» وعّاظ السلاطين، الذين يبرّرون حاكميّة السلطان الغصبي، وشرعيّة حاكميّته على المسلمين المستضعفين.

لقد كان فقهاء الشيعة الإماميّة على طول التاريخ لا يعدُّون مصطلح «التقليد» عنوانًا من العناوين في أصل التشريع، وإنما هو مصطلح مستحدث، لذا نجد المدرسة الإخباريّة تحرّم التقليد من حيث المبدأ، ولهذا أقول إن مسألة التقليد أطروحة مستحدثة، وليسَتْ مبنىً شرعيًّا، وهذه حقيقة لا يمكن إنكارها. وأنا، والكلام للسيّد البغدادي أعوذ بالله من كلمة أنا، ما زلت مصرًّا على عدم تقليدي بدليل أنني لم أطبعْ رسالة عمليّة ولن أطبعها، بيد أنَّ تقليد بعض الناس لي مبرئٌ للذمة، لذا عندما يستفتونني أجيب على ذلك، كرأي قابل للنقض وقد يكون صوابًا وقد يكون خاطئًا وأنا وحدي المسؤول عنه.

هنا استشهدَ السيّد البغدادي بعلي شريعتي بقوله: المعركة بين المسلمين (مصطنعة) ليست حربًا بين التشيّع والتسنّن ولا من أجل العقيدة، بل هي معركة بين دول ضحيتّها العوام من السُنّة والشيعة، فقلت له: الحروب دائمًا يصنعها الأغنياء ويكون ضحيتها الفقراء، ويخطط لها السياسيون حتى من دون أن يدخلوها مباشرة، ويكون ضحيتها العسكريون وجنود لا عداء بينهم من جميع الأطراف.

خلاصة القول إن القرآن انتقد الديانتين اليهوديّة والمسيحيّة لاتخاذها وسطاء بينهم وبين الله، ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا

---

(6) قارن بـ: عبد الحسين شعبان، **تحطيم المرايا: في الماركسيّة والاختلاف** (بيروت: الدار العربيّة للعلوم ـ ناشرون، 2009).

(7) انظر بتوسع: أحمد الحسني البغدادي، **خطاب المقاومة من العراق إلى الأمة 2003 ـ 2017**، إعداد وتحقيق أبو جعفر المجاهد (النجف: منشورات مكتبة الإمام المجاهد السيّد البغدادي العامة، 2017)، ج 1، ص 658.

﴿لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[8] وأوضح أن الهدف الأساسي من نزول الرسالة المحمديّة هو إعادة الصفاء والنقاء للدين من دون وساطة أو مؤسسة، وهو ما كانت عليه الأديان التي سبقت الإسلام، وذلك لاعتقاده أن **المؤسسة الكهنوتيّة تحوّلت إلى مؤسسة سلطويّة** ذات نفوذ سياسي واجتماعي واقتصادي وديني بالطبع، وهذه المؤسسة يمكنها بطريقة مكيافيليّة نفعيّة تحويل الأبيض إلى أسود وعلى العكس، فيصبح ما هو محرّم محلّل، بزعم علوّ مكانتهم كوسطاء أو أوصياء على عقول الناس، وهو ما نهى عنه رسول الله.

وقد قال الإمام محمد عبده في خصوص السلطة الوسيطة التي كانت سائدة إن الإسلام حاول هدمها ولم يدعُ بعد محمد سلطانًا على عقيدة أحد أو هيمنة على إيمانه، وأكدّ الرسول أنه مبلّغ ومذكّر لا مهيمن ومسيطِر، ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ. لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾[9].

وكانت دعوته إلى التواصي بالحق والصبر «ولكل مسلم أن يفهم عن الله وعن رسوله بدون توسيط أحد من سلف أو خلف»، والأمر له علاقة بعدد من الاعتبارات منها: تعظيم الكرامة الإنسانيّة، ولا سيّما دور العقل، فالإنسان سيّد نفسه ومستقلٌ بإرادته وحرٌ في عقيدته، من دون وصي أو رقيب على ضميره وعقله ولا يتلقى تعليمات من أحد أو يتبع لشخص، ولكن محبة البعض لآل البيت اتخذت منهم «**أئمة معصومين**» لأنهم من نسل بنت الرسول فاطمة الزهراء، وهكذا اتخذ تقليدهم أساسًا ينقادون إليه ويتعصّبون لفتاويهم في مختلف شؤون الحياة وبانقطاعهم بعد غياب «المهدي المنتظر» ابتدع الفقهاء «من ينوب عنه» من العلماء وهو ما يطلق عليه نائب المهدي المنتظر «صاحب الزمان» الذي اختفى في عام 941 م وقيلت تفسيرات كثيرة في شأن وجوده وغيابه، بين مؤيد ومعارض[10].

---

(8) انظر: **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية 31.

(9) انظر: المصدر نفسه، «سورة الغاشية،» الآيتان 21-22.

(10) انظر: أحمد الكاتب، **الإمام المهدي: حقيقة تاريخية؟.. أم فرضيّة فلسفية؟** (بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، 2007).

المناظرة السابعة

هل الفتوى ضرورية؟

اتّسعت ظاهرة الفتاوى لمن هبّ ودبّ في السنوات الأخيرة في ظلّ انتشار وسائل التواصل الاجتماعي كالإنترنت والفضائيات وغيرها، وقد خلق الأمر بلبلة كبيرة، وخصوصًا في ظروف قاسية معاشيّة واقتصاديّة عاشتها الشعوب العربيّة، ناهيك بالحروب والنزاعات الأهليّة والحصارات والتدخّلات الخارجيّة والاحتلالات، الأمر الذي زاد الطين بلّة، علمًا بأن الوطن العربي ما يزال الأكثر غنًى وسكانه الأكثر فقرًا وما تزال الأميّة تعشش فيه، حيث يزيد عددها على 70 مليون إنسان، وتلك الأميّة الأبجديّة، فما بالك بالأميّة العلميّة والتكنولوجيّة.

وكثيرًا ما أخذ الناس يتلقّون الفتاوى وكأنها منقذٌ لأوضاعهم المعاشيّة، وخصوصًا لطابعها التخديري ولاتخاذها أحيانًا طابعًا تعبويًّا وتحريضيًّا لدفعهم إلى القيام بعمل معيّن بما فيه اللجوء إلى العنف والإرهاب، لوعد قادم بالجنّة، التي تجري من تحتها الأنهار حيث سيكون لقاؤهم بحور العين والولدان المخلدين وعبر عمليات غسل دماغ، وهكذا في ظلّ الجهل والإيمانيّة المطلقة انساق الكثير من الشابّات والشبّان نحو الانحراف في عمليات إرهابيّة انتحاريّة، أو اندفعوا في الاقتتال الداخلي بزعم صدور فتاوى من مراجع دينيّة، حيث تأجّجت الفتنة الطائفيّة، ولا سيّما بصدور فتاوى تكفيريّة معلنة أو مستترة، صريحة أو مبهمة ضد المذهب الآخر، سواء بتكفيره أو إنساب كل الآثام إليه وقد ارتفع رصيد تلك التوجهات في ظل نظام المحاصصة الطائفيّة ـ الإثنيّة في العراق القائم على الزبونية وتوزيع المغانم، وهو الأمر الذي أريد له أن يحدث قطيعة مع الآخر ويستزرع الأحقاد والكراهيّة.

وهذه انتشرت في السنوات الثلاثين الأخيرة، وشملت حتى بعض الحقول الطبّية وشفاء

المرضى وغير ذلك من مصادر الارتزاق والدجل المختلفة، بل إن هناك من زعم أن المؤمنين أو الذين يزورون مراقد الأئمة (المعصومين) أو الأولياء الصالحين لا يصابون بفايروس الكورونا (كوفيد ـ 19)، وكأنّهم حصلوا على تزكية من الله، وفي ظلّ الجهل والتخلّف وسوء الأوضاع فإن أوساطًا معنيّة تتأثر بمثل هذه الخرافات والخزعبلات والأعمال الخارقة وقد سبقهم إلى تلك الشعوذة الأساقفة الذين كانوا يبيعون صكوك الغفران وقطع الأراضي في الجنة.

وضعتُ تلك الباقة من الأسئلة والإشكاليات أمام السيّد البغدادي فأجاب: إن كل مذهب يعتبر نفسه «**الفِرْقة الناجية**» أما الجميع فهم من «**الفِرَق الهالكة**»، وهكذا يتجرّأ البعض لاستباحة دم الآخر (تحت هذه المبرّرات والعناوين التي ذكرتها) وهو ما فعله **داعش** وغيره من التنظيمات الإرهابيّة. وأضاف: لقد تكرّست بعض المفاهيم الخاطئة مع مرور الزمن وتحوّلت أحيانًا إلى قطيعة اجتماعيّة واقتصاديّة ونفسيّة، حيث يتم التركيز على الاختلاف والفوارق أكثر من التركيز على الوحدة والائتلاف، علمًا بأن ذلك حالة شاذة ومثيرة للاستفهام، سواءٌ في الماضي أم في الحاضر على وجه الخصوص، وإنها نابعة من التعصّب الأعمى والتطرّف الأحمق والغلوّ البغيض وتقوم على الحقد والكراهيّة، في حين أن الأساس في الإسلام هو التواصل والتعايش والتآزر والتواصي والرحمة.

للأسف نرى بعض أصحاب الفتاوى من الشيعة أو السنّة يكفّر الآخر، فهذا «**ناصبي**» وذاك «**رافضي**» وهذا يضع الآخر في النار وذاك يذهب بالآخر إلى جهنم، وهكذا ينظر البعض إلى الآخر بالبغض والتشفّي، في حين أن الباحث الموضوعي المدقق لروايات السنّة والشيعة يجد أن نسبة الجوامع والمشتركات بينهما كثيرة، بل تصل إلى حد التطابق اللفظي والمعنوي[1]، الأمر الذي يفترض أن يكون ذلك حصانة لأسباب العيش المشترك أو العيش معًا كما تقولون.

قلت له: إن مطارحاتي مع السيّد محمد حسين فضل الله[2] تقول إن الأسس المتينة

---

(1) انظر بتوسع فقرة: «الأثر السلبي في الفتاوى المذهبية»، في: أحمد الحسني البغدادي، **التفسير المقاصدي: تصحيح مفاهيم ونظرة وتجديد** (النجف: منشورات مكتبة الإمام المجاهد السيّد البغدادي العامة، 2016)، ص 100 وما بعدها.

(2) انظر: عبد الحسين شعبان، «أنسنة الدين في فكر المرجع الراحل السيّد محمد حسين فضل الله» ورقة قدمت إلى: المؤتمر الفكري الثاني، بعنوان: «سرديات الحداثة الدينيّة في فكر السيّد فضل الله» الذي انعقد في بيروت بتاريخ 7 تشرين الأول/أكتوبر 2015.

للتقارب متوفّرة وهي تزيد على 80 بالمئة بحسب ما يقول، أما بعض الاجتهادات التي لا تتعلّق بجوهر الإسلام أو بمحتوى الدين فهي قليلة ومحدودة، ويمكن حتى تجاوز الكثير منها أو إعادة النظر فيها في ضوء العلم والتقدّم واكتشاف الحقائق الجديدة، فعلّق السيّد البغدادي على ذلك بقوله: إن بعض الفتاوى تخالف السنّة النبويّة أصلاً وبعض «رجال الدين» يفتي خارج قناعاته، إما طمعًا أو ممالأة أو حبًّا في الزعامة أو المال أو عدم قدرة على اتخاذ موقف، وليس بعيدًا من ذلك بعض الأصابع الخارجيّة، فقلت له: إن موقفك يكاد يتطابق مع موقف السيّد فضل الله، وأعرف كم كان فضل الله يكنّ لجدّك احترامًا كبيرًا وهو ما أوردته عنه، وها أنت تستذكره بالاحترام والتقدير لجرأته ومواقفه المبدئية[3].

لفت السيّد البغدادي نظري إلى حالتين مثيرتين وكيف وقف بعض المتنفّذين والجهلة منهما[4]، فقال: «بسبب الخلافات والأجواء الفكريّة الإرهابيّة التي يسيطر عليها بعض «رجال الدين» فقد اتهم عبد الله التستري بالتسنّن لأنه ترك الشهادة الثالثة في الآذان، وحينها خاطبه تلميذه محمد تقي المجلسي «إن الإتيان بالشهادة الثالثة صار واجبًا عليه تقيّة من الشيعة» والمقصود بذلك القول «أشهد أن عليًّا ولي الله» أو «**أشهد أن عليًّا وأولاده المعصومين بالحق حجج الله**»، ولم تكن مثل هذه الشهادة أيام الرسول أو الخلافة الراشدة، بل إنها مستحدثة بعد مقتل الإمام علي وبعد تعرّضه إلى السبّ والشتم من على المنابر بسبب الخلاف على السلطة بعد استفراد معاوية بن أبي سفيان بها، وكان النطق باسمه في الآذان من جانب «شيعته» ردّ فعل جرى التنظير له لاحقًا، وأصبح مصدر خلاف جديد يمتدّ من الأحقيّة بالخلافة إلى ذكره في الآذان.

والمقصود بالتقيّة أن تقول ذلك حتى مع عدم قناعتك اتقاءً من «شرّ» قد يلحق بك لمخالفتك ما هو سائد أو مستقر، حتى وإن لم يكن له أساس في الإسلام الأول[5]، في ذلك ثمّة باطنيّة، بحيث يظهر الإنسان ما لا يضمر.

ولعمري تلك ازدواجيّة خطرة عليها الكثير من المؤاخذات السلبيّة، فقد بشّر الرسول بمبادئ الإسلام ضد الوثنيّة والعنصريّة والاستعباد غير مكترث باضطهاد قريش ومن معها،

(3) انظر فقرة: «العلاقة الصميميّة بيني وبين فضل الله» في: أحمد الحسني البغدادي، إيران والعراق: أسرار وقضايا (النجف: دار إحياء تراث الإمام الحسني البغدادي، 2020)، ص 109 وما بعدها.

(4) البغدادي، التفسير المقاصدي: تصحيح مفاهيم ونظرة وتجديد، ص 107 وما بعدها.

(5) انظر: أحمد الحسني البغدادي، خطر التقيّة المعاصرة (بيروت: طبعة مؤسسة الباقر، 1999).

وواجه الحسين يزيد بن معاوية الذي طلب بيعته عبر الوليد بن عقبة حاكم المدينة المنورة فكان جوابه «مثلي لا يبايع سراً فإذا خرجت غدًا إلى الناس ودعوتهم لها أرجو أن يكون أمرنا واحدًا» ثم أعلن الحسين الثورة وقال قولته الشهيرة «لم أخرج آشرًا ولا بطرًا ولا مفسدًا ولا ظالمًا، وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدّي، أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر» وقد دفع حياته ثمن تلك المواجهة بواقعة الطف في كربلاء في 10 محرّم عام 61 للهجرة المصادف 10 تشرين الأول/ أكتوبر عام 680 ميلاديّة.

والاتهام الثاني وهو ما عاصرناه أنا وأنت ويخص الشيخ محمد الخالصي في الكاظميّة وصاحب المدرسة الشهيرة الذي اتهم «بالتسنّن والعمالة» لاعتباره الشهادة الثالثة «بدعة» وكل «بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار» كما يقول الحديث النبوي الشريف، وهو ما روّج له بعض المتزمتين من الطائفة التي ينتسب إليها.

جدير بالذكر أن الآذان في إذاعة وتلفزيون بغداد قد تم تقسيمه مثلما تم تقسيم وزارة الأوقاف إلى وقف شيعي ووقف سنّي وأوقاف للأديان والمذاهب الأخرى، فهناك آذان للشيعة وآخر للسنّة بحسب التوقيتات التي تم اعتمادها لفترتين مختلفتين، وذلك ضمن نظام التقاسم الوظيفي المذهبي.

وسألت السيّد الحسني البغدادي هل يجب (من وجهة نظرك) على الفقيه الجمود على النص القرآني والحديث النبوي من دون أخذه في سياقه التاريخي وإخضاعه لروح العصر؟ فأجابني[6]:

لا أريد الخوض في تفاصيل هذه المباحث وتداعياتها ولا أريد القول إن آراء الماضين من الفقهاء الأعاظم كانت خاطئة، وآراؤنا صائبة، وإنما أقصد أن خيار الاستنباط والاجتهاد الفقهي، الذي يتبنّى نظريّة الزمان والمكان، ولا سيّما في «**منطقة الفراغ**»، حيث لا يوجد نص أو حديث أو سابقة يقاس عليها، والأمر يحتاج إلى اجتهاد وجواب عن واقع جديد وليس إلى نص موجود فقط، وحتى وإن كان موجودًا فهو كمرجع مفيد، وهنا أحلته على اجتهادات السيّد محمد باقر الصدر والحديث عن فقه الواقع، الذي هو الأهم دائمًا وهو ما حاول التنظير له فقال: وللأسف الأسيف فلم يقرأ العديد من فقهاء الحوزة الإماميّة، الذين أتوا من بعده نظريته تلك، فبقيت يتيمة، وهنا يمكن التوقف عند تطبيقات رسول الله

(6) انظر: رسالة خاصة من السيّد أحمد الحسني البغدادي، بتاريخ 28 تشرين الثاني/نوفمبر 2019.

محمد التي ينبغي أخذها بزمانها، وخصوصًا أن بعضها ليست قرارات تشريعيّة ثابتة، بل هي قرارات اتخذها انسجامًا مع الواقع وجوابًا عنه.

ثم سألته: هل ينبغي الاستكانة أم مواصلة الكفاح الفكري ضد الجهل والتخلّف وضد محاولات زرع الشقاق الطائفي؟ **فأجاب أنه** يشجّع ويدعو ويواصل الحوار لأنه الطريق السليم للتواصل والتقارب، ولاستخدام العقل ورفض كل ما يتعارض معه، سواء جاء من «رجل دين» أم من غيره، والرأي السديد والموقف الصائب ووجهة النظر الصحيحة هي التي ينبغي أن تسود من أي أتت من متديّن أم غير متديّن ومن مسلم أم غير مسلم ومن سنّي أم شيعي، فهي محترمة وتبقى اجتهادًا، وكل مجتهد يخطئ ويصيب على حد تعبيره[7].

قلت له: يقول الإمام الشافعي «رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأيك خطأ يحتمل الصواب»، وأستنتج من هذا أنك حين تقول رأيًا فهو قابل للخطأ والصواب، وإذا ما أخطأت تتراجع عنه ولربّما تعتذر **فأجاب:** بـ نعم، وليس هناك فتاوى أو آراء سرمديّة أي دائمة، فقد تصلح الفتوى أو الرأي لزمان، ولكنها لا تصلح لزمان آخر، وقد قرأت في كتابك **تحطيم المرايا: في الماركسيّة والاختلاف** مثل هذا الرأي في خصوص نقدك للماركسيّة وللمتمركسين كما أسميتهم، وهو كتاب يحمل وُجُهات نظر جريئة وشجاعة، وأنت ما زلت تعتبر نفسك «ماركسيًا» وإن كنت لا تحب ذلك، بل تقول «ماديًّا جدليًا»[8].

فقلت له: أنا أميل إلى تسمية ما يطلق عليه «الفتوى» بـ **الرأي أو وجهة النظر** دفعًا من إضفاء صفة «القدسيّة» عليها، ولا سيّما بالنسبة إلى العوام، فهذا هو أسلم عندي من استخدام مصطلح «الفتوى» التي يتم توظيفها سياسيًّا ومصلحيًّا، بل تكون عكسيّة إذا ما تبدّلت الظروف وسبق القول «لكل زمان دولة ورجال» و**«تبدّل الأحكام بتبدّل الأزمان»**، علمًا بأن الكثير من الفتاوى كانت ضارّة وخاطئة، ولدينا أمثلة تاريخيّة كيف وقفت مثل هذه الفتاوى ضد العلم والتعليم والتقدم، وهنا أود أن أستعيد قصيدة للشاعر الكبير الجواهري عام 1929 وهي تتعلّق بتعليم الفتيات في النجف، وكيف عارض بعض «رجال الدين» والمعمّمين ذلك وحرّموا فتح مدرسة للبنات للإبقاء على الجهل وتعطيل العقول والتي يقول في مطلعها:

ستبقى طويلاً هذه الأزمات   وإن تقصر في عمرها الصدمات

---

(7) قارن: حديث تلفوني لمدة نصف ساعة، بتاريخ 5 كانون الأول/ديسمبر 2019.

(8) انظر: المصدر نفسه.

إلى أن يصل إلى قوله:

غـدًا سـيمنع الفتيـان أن يتعلمـوا كمـا اليـوم ظلمًـا تمنـع الفتيـات

إلى أن يقول:

تحكّـم باسـم الديـن كل مذمـم ومرتكـب حقّـت بـه الشـبهات

ومـا الديـن إلاّ آلـم يشـهرونها إلـى غـرض يقوضنـه وأداة

فهـل قضـت الأديـان إلاّ تذيعهـا علـى النـاس إلاّ هـذه الفكـرات

وما لبث رجال الحكم يأخذون بالضدّ من مصالح الناس وتطلعاتها، ولا سيّما حين حصل التواطؤ مع رجال الدين، فهم منحوا الحاكم الشرعيّة وهو منحهم القدسيّة والحقوق في تحالف غير مقدّس بين الطرفين، ولا سيّما في حقبة الحكم الصفوي، وما حصل في العراق بعد الاحتلال دليل آخر على مثل هذا التواطؤ المعلن أو المضمر، لكنه لم يعد سرًّا على أحد، حين دعمت المؤسسة الدينيّة القوى والأحزاب الطائفيّة مقابل منحها حقوقًا عُلويّة أو فوق دستوريّة، وهو ما جاء بالدستور، ولا سيّما في مقدمته، إضافة إلى الواقع العملي، حيث أصبح عُرفًا أن تحظى أيّة حكومة بموافقة وتأييد المؤسسة الدينيّة عند تشكيلها، ومن ثمّ مباركتها لاحقًا، سواء كان ذلك بصورة ظاهرة أم مستترة.

اتّفق معي السيّد البغدادي وقال مضيفًا:

علينا استئناف ديناميّة الحياة بالاجتهاد من دون حدود أو تقييدات مكبّلة لعلم الكلام، وخصوصًا تلك التي صيغت في عصور القطيعة، كما علينا الابتعاد من الجمود الفكري والانغلاق، والسعي لاستنباط الأحكام في القضايا السياسيّة والاجتماعيّة عبر خبراء وأصحاب تجارب ورجال علم وعقول مفكِّرة، فالفقيه ليس في وسعه اليوم أن يعرف كل شيء، فقد مضى ذلك الزمان، وأضاف:

علينا الأخذ في فقه التغيير الحداثوي، وليس في فقه التبرير الماضوي، الذي هو فقه السلطان الغضبي، الذي يأمر الفقيه بتبرير قراراته وتوصياته فيأوّل النصوص التشريعيّة القرآنيّة منها والنبويّة، أو يصدر السلطان أمرًا فيجتهد الفقيه في تزيّنه، مع الملاحظة الدقيقة التي تعمّم فيها مفهوم السلطان هنا، ليشمل القوى الاستكباريّة العالميّة، التي تسيطر على الشركات العملاقة المتعددة الجنسيات، والتي تفرض بالقوّة الناعمة أو الخشنة واقعًا،

وبالتالي يأتي الوسط الفقهي أو الثقافي الديني ليبرّر هذا الواقع المأسوي بدلاً من أن يدرسه بموضوعية معمّقة، ويعمل جهده للتواصل مع القوى المناهضة للمشاريع الاستكباريّة لمقاومته.

وواصل السيّد البغدادي:

علينا مواكبة المستحدثات والمستجدّات الموجودة بين الأمم والأقوام والجماعات والقضايا والأشياء. إذا لم تتكيّف، أي الشريعة الإسلاميّة مع الواقع العملي والميداني ومنجزاته وانعطافاته، ولم تواكب الصيرورة الطبيعيّة والاستثنائيّة لهذه الأزمنة المعاصرة، فسوف تنعدم الشريعة الإسلاميّة وتتلاشى، وستبقى بحالة من الرتابة والمراوغة، وهذا كله يقع خلافًا لمفهوم الخلود للشريعة الخاتمة، وحفاظًا لأمميّتها الإنسانيّة وخلودها[9].

هنالك علاقة جدليّة بين **التجديد والاجتهاد**، ولهذا أوضحت لك يا دكتور هذا المفهوم، وفي نفس الوقت لا بدّ أن نمارس نقدًا حداثويًّا متطورًا بناءً. نحن اليوم نحاول تطبيق حقيقة تقدّمية ليست بجديدة، لمواجهة حقيقة رجعيّة متخلّفة ليست بجديدة كذلك، **والأطروحة الحقيقيّة** التي نحملها ونحاول تطبيقها تؤكد أصالتها على استيعاب حركة التاريخ بتأكيد جدليّة العلاقة الصميميّة بين الاجتهاد والتجديد، ولا أطروحة حقيقيّة هادفة بلا قرار جريء، وأي قرار جريء هذا الذي نسعى إليه فإنه يتعلق بقرار الوجود والحياة، أي قرار الديمومة والبقاء، وهو قرار التغيير الثوري، فجميع العقائد والنظم والتقاليد والأخلاق الموروثة والعلاقات الدوليّة المعقدة والمتشابكة تحتاج إلى مراجعة جريئة بالصبر والدأب والمثابرة، وبغير ذلك فإن النكسات والكوارث ستستمر، علينا أن العودة إلى منطق التاريخ، فهذا لا يحدث سوى مرّة واحدة ولن يعود إلى الوراء، مهما حصل من تقدُّم مادي خالص في صعوده وغناه.

ومن أجل ماذا ستكون قراراته الجريئة، أقول من أجل أن يبتكر ويبدع لديمومة الرسالة الدينيّة الإنسانيّة وعدم توقّفها، لأن التوقّف أو المراوحة سيعني التخلف والانبهار، أقول ذلك من باب براءة الذمّة في مواجهة واقع مجهول، لا يمكن مجابهته إلاّ بالانفتاح الاجتهادي وعمليّة الاستنباط، تساوقًا مع الزمن ومتطلبات العصر ومقاصد الشريعة.

وعلينا أن لا ننكص عن مواجهة العقبات والقيود التقليديّة الفكريّة المتحجرة السائدة

---

(9) قارن: رسالة خاصة من السيّد البغدادي، أواخر عام 2019.

الجوفاء، التي كوّنتها الظروف السياسيّة في أواخر القرن الرابع الهجري، بل علينا أن نواجهها بالأسلوب الذي نواجه به مسالك الطبيعة بصعودها، وهبوطها، ومغامراتها، وأهوالها، ومنحنياتها، وغموضها، وإذا كانت عمليّة النقد مطلوبة وضروريّة، ولكنها ليست من دون عناء ومكابدة من الوسط الديني نفسه وقبل غيره، وهذا مسؤوليّة تاريخيّة، فكيف نكون مبدعين ومفكرين طليعيّين وقادة مبادرين في استئناف التجديد والاجتهاد وهو قانون وسُنّة من سُنن التطور الإنساني.

وبقدر شعوري وأمثالي من ثقل التحديات التي نواجهها من جانب دُعاة الركود الفقهي فإن ذلك أبلغ وأفضل شهامة وبطولة من أولئك الذين يشوّهون سمعتهم بالاستسلام والخنوع والإصرار المتعمّد على إبقاء ظاهرة تقليد الفقهاء القدامى من الأئمة المحترمين، وشجب من يحاول العودة إلى صياغة عمليّة استنباط الفقه من جديد بإطارات حداثويّة مستحدثة، تلتزم حدود الدليل الشرعي والأصل العملي وفقه الواقع.

إن هؤلاء لا يفعلون ذلك لأنهم إما غير مقتنعين، أي متخلّفون، وإما أنهم يخشون ما يمكن أن يجيء من بديل ليحلّ محلهم، يمتد أفقيًّا وعموديًّا لاجتثاث هذا الواقع الاجتماعي المريض ليكون بديلاً من المفاهيم والأحكام التشريعيّة الإسلاميّة الماضويّة وليقدّم الأطروحة الواقعيّة والرؤية الشموليّة والبناء الحضاري الرسالي الحديث، القائم على أساس الحق والعدل والعطاء والحريّة، فهم ليسوا مقلّدين يطيعون الأوامر والنواهي، أو حتى مخلصين للتراث الفقهي، بل هم متعصّبون، أو عاجزون في الواقع عن مواجهة التيارات الفكريّة الحديثة، ومواصلة العمليات التغييريّة المعاصرة. سبحان الله!

هنا اشبكت وديًّا مع السيّد البغدادي فقلت له لقد أطحت كل الرؤوس دفعة واحدة، فاتّهمت البعض بعدم الرغبة على الاستنباط والبعض بعدم القدرة، والبعض الثالث بالخشية من الاجتهاد والتجديد، لأنه سيهوى بهم أو ينزلهم من عليائهم، فماذا تريد وأيّ منظومة للاجتهاد والتغيير تفكّر بها؟ فأجاب السيّد البغدادي داخلني الأسف الأسيف، حين لمست بوضوح واقع الكثير من رجال الدين والمعمّمين وأنا أبًا عن جدّ، وجَدًّا عن جدّ ألبس العمامة، وبقدر احترامي لها كزيّ ديني، لكنها ليست مقدسة ولا تقيني من الوقوع في الخطأ أو حتى الارتكاب كما هي الحال العديد الكثير يلبسها. وهنا قاطعته قائلاً كان **الجواهري** يعتمر العمامة وهو من عائلة دينيّة ولكنه قال عنها:

ليلـة تغضـب التقاليـد فـي الناسـو ترضـي مشـاعرًا حسّاسـة

أيــن غــادرت «عِمّــة» واحتفاظًــا قلـت إنـي طرحتهـا فـي الكناسـة

(من قصيدته النزغة أو ليلة من ليالي الشباب)

وفعل غيره من المتديّنين والمعمّمين من آل الخليلي والجواهري وحسين مروّة ومحمد شرارة وسعد صالح وأحمد الصافي النجفي وآخرين.

فأكمل قائلاً: إن بعض المعمّمين يختارون الغفلة والكسل الذهني والتراخي والاتكاليّة واليأس والقنوط والنظرة المغلقة الجامدة البعيدة عن ملامسة الواقع المباشر المحسوس للمشكلات، وعن تقدير مساحة الظروف الزمانيّة والمكانيّة ومنظور المفاهيم الموضوعيّة والعقلانيّة والعمليّة لحركة الواقع الاجتماعي، والنظرة التي تطمس ما في منابع نظريّة المنهج العلمي، من روح جديدة وتدفق هادر ودور متكامل لحركة الشريعة وديمومتها وفاعليتها وتوازنها في مجال عمليّة صيرورة الزمن ويستغلون العمامة لأغراض سياسيّة ومصلحيّة.

فأردف قائلاً هنا يتزايد بي الألم المرير، حين أراهم يستدلون بذرائع ومبررات، وتحت مظلات متعددة، لا تعبّر عن حقيقة العلاقة الجدليّة، بين حركة الاجتهاد والحقل الفقهي الشامل، ذلك كله ليقنعوا أنفسهم ويقنعوا الآخرين، فتراهم يقبعون بالماضي ما داموا يحصلون منه على مبتغاهم.

أذكر على سبيل المثال، لا رغبة في التخصيص:

إنّ بعضهم يشجب ممارسة الاستنباط وتقليد الأئمة الموتى ابتداءً، وهؤلاء يهملون حركة التاريخ وينكرون كل إبداع وتطور وإنجاز، إنهم يعتقلون العقول ويصادرون كل حق في التغيير.

فإذا كان دعاة الحرّية الاجتهاديّة قد تفوقوا علينا وجعلوا حركة الصيرورة ممكنة خارج كل جمود، وبفاعليّة إيجابيّة، لا تعرف تردّدًا، ولا رجوعًا إلى الوراء صوب قناة التصوّر الكامل، والانفتاح الكلّي على إمكان بلورة الفكر الفقهي، فإن اللجوء إلى التراث الفقهي، الذي خلفه لنا مؤسّسو المدارس الفكريّة السالفة ـ سُنيّة كانت أم شيعيّة ليس كافيًا لمواجهة متطلبات الحياة وسننها المتغيّرة، وهكذا ستصاب التخلف العقلاني والجمود الفكري اللامسؤول على أكثر من صعيد، بل نجد في واقعنا الحاضر الأليم ما يجعلنا نجرؤ على مباهاة سموّ الحضارة والروح التقدميّة، بمزايا تراثنا القديم.

وخاطبني السيّد البغدادي بقوله: نقف هنا لنؤكد أن هؤلاء المعمّمين المتخلّفين في الأغلب، يختارون المسارات الديماغوجيّة «التضليليّة» الخادعة الماكرة، وهي الوسيلة

التقليديّة المريحة، حيث يغنّون للنائمين، بدلاً من أن يوقظوهم ويحركوهم نحو تحقيق أهداف الانبعاث الروحي في وجدان أمّتنا، التي تستهدف مردودات غير اعتياديّة في حجم ونوعيّة مفاصل البناء الفوقي للمجتمع بشرائحه المختلفة، واستيعاب التطور في العالم المعاصر المتنوع المتضاد المتصارع على الأرض، وامتلاك زمام المبادرة الاستراتيجيّة، والقدرة الفاعلة على مواكبة الحوار الحضاري معه أخذًا وعطاءً، بعيدًا من التشنّج والانفعال، ومن التبعيّة والاغتراب، ومن التصنّع والابتذال، لكي نصل إلى الموقف الأعمق إيجابيّة وتناسقًا، من خلال العلاقات الإنسانيّة المتكاملة المتبادلة القائمة على التعارف والتعاون بين الأمم والأقوام والشعوب من دون أن تتجاوز بهذه الممارسات أصالتها وواقعيتها أبدًا.

وما ذكرناه يعَدّ شرطًا مكملاً لقدرتنا على استئناف الصلة الحيّة بتراثنا وبعثه من جديد، بممارسة متوازنة وبنظرة شموليّة وبروح إنسانيّة، وهي من شروط نمو الحضارات وديمومتها وبقائها. إن ما شهدناه من هذا الانحدار السافر، وما تبعه من انغلاق مذهبي واجتماعي وضِيق في الآفاق الفكريّة ولهاث في التشهير بالاختلاف والمعارضة والنقد والمراجعة، سواءٌ من داخل الوسط الديني أو من خارجه، ولا سيّما تشويه الآراء، أو تشويه السمعة والإساءة، دليل على هزيمة أصحاب هذا التوجه، حتى وإن واصلوا جميع ما تشتهيه أنفسهم، وأنهم مُبرؤون من العيوب والتقاليد الغريبة المزدوجة وأن كل تراثهم الفقهي شامل لكل روافد الحياة، وهنا تهزّني الحسرة، وأنا أقرأ هذه المقولة، لمن لا يبحث عن اكتشاف قوانين حركة الواقع، من خلال اكتشاف متناقضاته المدهشة وصراعاته الأساسيّة وأحداثه المتلاحقة وأقول باختصار:

فيا أصحاب هذا التراث، إذا كنتم عليه غيارى؟ لست أدري، ولكن يقينًا أدري أنكم في دروب الحياة حيارى، على حد توصيفات المجدد الشيخ عبد الله العلايلي.

وسألته عن مفهومه للأخوة الإسلاميّة وعن العلاقة الإسلاميّة المسيحيّة، فقال: علينا اعتماد مبادئ **الأخوة الإسلاميّة** بين السنّة والشيعة **والأخوة الإسلاميّة - المسيحيّة** بين المسلمين والمسيحيين وتحديد الهدف الوطني والإنساني النبيل، والتخلّص من بقايا هيمنة النزاعات الطائفيّة والمذهبيّة والدينيّة السقيمة، تلك التي أُريد إحياؤها من طرف المحتل الأمريكي وذيوله في عدد من البلدان العربيّة.

وواصل السيّد البغدادي حديثه: هناك مقاومون شيعة وسنّة، مثلما هناك من اعتمد على وحدة الكلمة والموقف مسلمين ومسيحيين.

سألته: كيف يمكن النظر إلى الطائفيين من الفريقين وأي مصلحة لهما من التمادي في الانقسام والتشرذم؟ **فقال:** من الشيعة الإمامية رجال... ينادون بصوت عال بطرد أهل السنّة والجماعة من بلد الرافدين الأشم خلافًا لنهج آل بيت محمد (ص)؛ فقلت له: تقصد تهميشهم والانتقاص من دورهم؟ قال: نعم، في حين أننا شيعة عليّ وعلى منهجيّة الإمام جعفر الصادق وعلي زين العابدين لدينا أحاديث الرباط ودعاء الثغور، وهي دعوات توحيديّة حقيقيّة، لكن البعض يتناسونها ويذهبون إلى ما هو خلافي واحترابي.

قلت له أتقصد الدفاع عن الوطن؟ فقال نعم، وإذا ما داهم الأعداء بلاد المسلمين فماذا نفعل حتى وإن كان السلطان غاصبًا؟ فلا بدّ لنا من الدفاع عن الوطن استنادًا إلى أحاديث الرباط والثغور، وهي: المرابطة والقتال عن «بيضة الإسلام» إذا ما تقدّم العدو، ويكون قتاله دفاعًا عن النفس (أي عن أرضه وعرضه وماله) بمعنى «دفاعًا عن الوطن» في لغة العصر، وذلك ليس دفاعًا عن السلطان، واستند في ذلك إلى رواية يونس بن عبد الرحمن الذي قال:

سأل أبا الحسن (علي زين العابدين) عن مهاجمة العدوّ لدار الإسلام فقال: فإن جاء العدوّ إلى الموضع الذي هو فيه مرابط، كيف يصنع؟

قال عليه السلام: يقاتل عن بيضة الإسلام.

قال: يجاهد؟

قال عليه السلام: لا إلّا أن يخاف على دار المسلمين، أرأيتك لو أن الروم دخلوا على المسلمين لم ينبغِ لهم أن يمنعوهم.

قال عليه السلام: يرابط ولا يقاتل، وإنْ خاف على بيضة الإسلام والمسلمين قاتل فيكون قتاله لنفسه لا للسلطان، لأن في دروس الإسلام دروس ذكر محمد صلى الله عليه وآله وسلم. وهو ما ورد في **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**[10]، ومعه موقف علي شريعتي بكون بعض رجال الدين يمكن أن يكونوا عنصر تخدير أو عنصر تنوير، فماذا سيكون موقف المسلم فيها إذا شبّ في بيتك فماذا تفعل حين يدعوك أحد للصلاة والتضرّع بالله، فاعلم أنها دعوة خائن قبل إطفاء الحريق، وكان بعضهم قد نشر وأذاع تعويذات وخرافات حول الشفاء من فايروس الكورونا تحت عناوين دينيّة وطائفيّة، الأمر الذي خدّر

---

(10) انظر: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1391هـ/1971م)، باب 6 من أبواب جهاد العدو، حديث رقم 2.

الناس وزاد من مصابهم. وبحسب السيّد البغدادي كان على الدولة أن تحاسب هؤلاء، لأنهم حاولوا تضليل الناس واللعب على إيمانهم وعقائدهم.

واستذكرنا معًا **الصحيفة السجادية**[11] لعليّ بن الحسين زين العابدين وقال السيّد البغدادي لدى أهل السنّة والجماعة تكفيريون يروّجون لتأثيم الشيعة بوصفهم **«زنادقة»** يجب قتلهم وسبي نسائهم وسلب أموالهم، ولديك داعش خير مثال على ذلك، بل يتّهمون **الشيعة بأن لهم قرآنًا خاصًا** والمقصود قرآن مزوّر (سرّي) وهم لا يمتّون إلى الإسلام بصلة، بل إن العرق الفارسي (الدسّاس) يتحكّم فيهم، وقد ذهب ضحيّة مثل هذا الجهل والتكفير الكثير من البشر من الفريقين، وكان المحتل الأمريكي هو الذي يغذّي ذلك وبات هؤلاء يتلذذون بقتل عشرات من الشيعة مقابل عشرات من السنّة، ويندفع الجهلة من الفريقين للانتقام ليبقي النزاع مستمرًا ولكن من دون أسباب وجيهة تُذكر.

أما المستفيد منها فهم **أمراء الطوائف** من الفريقين ومن ورائهم العدو الصهيو - أمريكي...، فهل يعقل أن يتقاتل المسلمون على أمر مضى عليه 14 قرنًا ونيّف من الزمان وأضاف:

وتحت هذا الزعم يتّهم بعض من الشيعة الإماميّة **جميع السنّة** بأنهم من **أتباع صدّام وحكمه الدكتاتوري**، مثلما يتّهم بعضُ السنّة جميعَ الشيعة بأنهم **أتباع لإيران ويشكّكون بعروبتهم**، في حين أن الحكم في السابق والحاضر ليس بيَد السنّة أو بيَد الشيعة، بل كان سابقًا بيد **حزب البعث** واستخباراته واليوم بيد الأحزاب المهيمنة، وخصوصًا **حزب الدعوة الإسلامية**[12]، ولا علاقة للمذهبين بها لا في السابق ولا في الحاضر، لكن الطرفين استغلاّ التمذهب والطائفيّة لفرض حكمهما، وخاطبني قائلاً أظن هذا رأيك أيضًا؟ فقلت له:

هل هي دعوة للعقلاء إلى تبنّي الطريق الصحيح ووضع المصالح الوطنيّة فوق الاعتبارات الآنيّة والامتناع عن إصدار الفتاوى؟ كان ذلك سؤالي المباشر، وكان جواب

---

(11) **الصحيفة السجاديّة الجامعة لأدعية الإمام علي بن الحسين زين العابدين**، بإشراف محمد باقر نجل السيّد المرتضى الموحد الأبطحي الأصفهاني (قم: مؤسسة الإمام المهدي، 1411هـ/1990م)، ص 132.

(12) انظر: أحمد الحسني البغدادي، **إيران والعراق: أسرار وقضايا** (النجف: دار إحياء التراث الإمام البغدادي، 2020)، فقرة «حزب الدعوة الإسلاميّة: الرهينة والضحية»، ص 141 وما بعدها، وفقرة «العلاقة الصميميّة بيني وبين فضل الله»، ص 109.

السيّد البغدادي: على **عقلاء الشيعة** رفض نهج تهميش الآخر واتهامه والنيل منه، وعلى **عقلاء السنّة** رفض نهج تكفير الآخر والبحث عن المشتركات، وعليكم أنتم **الوطنيون واليساريون** العمل على أساس الهويّة الوطنيّة والمصالح المشتركة والقضاء على الإرهاب بجميع أشكاله وصوره وحماية الوطن والتخلص من الفساد والفاسدين، وخصوصًا أن قضايانا المصيريّة ما تزال مستباحة من فلسطين إلى سورية ولبنان وليبيا واليمن والصومال وحتى آخر ذرّة تراب من الوطن.

إن الطائفيّة والتمذهب يُراد زرعهما في جسم الوطن بصورة قسريّة وهما منتجان يتغذيان على الانقسام المجتمعي وغياب الوحدة الوطنيّة ويتم استثمارهما خارجيًّا، ووجب علينا العمل لتأسيس **إسلام عروبي وإنساني ومنفتح** على الديانات الأخرى والتيارات الفكريّة والسياسيّة المختلفة بعيدًا من العقد المذهبيّة التاريخيّة، وجامعٍ لخير ما جاء به الإسلام في مذاهبه الخمسة الأساسيّة التي تأسست في وقت لاحق وهي المذاهب المعتمدة مثل **الحنفي والشافعي والحنبلي والمالكي والجعفري**، وهي مذاهب متآخية حتى وإن اختلفت، ومعها المذاهب أو المدارس والفِرَق الأخرى. وعلى علماء الدين ومنصفيه وعلى الوطنيين والعروبيين واليساريين إبعاد الناس عن كل ما هو خلافي، إلاّ لغايات الدراسة والبحث، وليس للترويج والإعلام، والتمسّك بالقرآن والسنّة والحق في الاجتهاد من دون تخوين.

قلت له إن ذلك رأي الشيخ حسين شحادة الذي حاورته وكتبت كرّاسًا عنه **«المنبع والرؤية»** وهو من دارسي الحوزة النجفيّة حيث الرافد الأول في انتقاله من التبشيريّة الإيمانيّة إلى التساؤليّة العقلانيّة ثم النقديّة لاحقًا[13]، فقال إنني أحترم هذا العقل المتفتح والفكر الإسلامي الحر وصاحب الاجتهادات المتقدمة وأعدّه أحد أركان حركة التجديد المعاصرة.

وختم هذه الفقرة بالقول:

هناك فقهاء للسلطان وفقهاء للرحمن، وأعني بذلك للناس، ولكل منهم مواصفاته وما أقسى وأقبح حين يحاول بعض الفقهاء أدلجة وتجميل خطاب الظلم والظالمين وما أجمل وما أبهى من يحاول إظهار الوجه الكريم والصافي للحياة الإنسانيّة ويضحي من أجلها، تمسّكًا بالقيم النبيلة التي تقوم على الحريّة والعدل وهما أساس كل شيء.

وعن رأيه ببعض الاكتشافات العلميّة التي بدأت في ما بعد الحرب العالميّة الأولى

(13) انظر: عبد الحسين شعبان، **الشيخ حسين شحادة: المنبع والرؤية** (بيروت 2020) (كرّاس قيد الطبع).

والثانية والانشقاق الذي حصل في أوساط بعض المعمّمين وما نطلق عليهم «رجال الدين»، فقال: بعد انتهاء الحرب الكونيّة الأولى عام 1914 اجتاحت العالم العربي والإسلامي اختراعات جديدة لم تكن في بال أحد، مثل: الراديو ثمّ التلفزيون والسينما والمسرح وغيرها ممن رأى بعض العلماء رجال الدين من جميع المذاهب الإسلاميّة المختلفة أنها تلحق ضررًا بالمسلمين، كالموسيقى المثيرة والأغاني والعروض الخلاعيّة وغيرها، فأصدروا فتاوى بحرمة اقتنائها والاستماع إليها، وبعضهم انساق في هذه الموجة لقناعاتهم ومبانيهم الفقهيّة.

وقال السيّد البغدادي: إن هؤلاء الفقهاء أصدروا الفتاوى وفقًا لقاعدة «**سد الذرائع**»[14]، وهي مقولة قديمة ابتدأت مع الإمام مالك ثم سادت بين جميع الفقهاء، والذريعة لغويًا وفقهيًا هي الوسيلة، وسدّ الذرائع سيكون بمعنى سدّ أو إغلاق الوسائل، من حيث إن الوسائل تؤدي إلى المحرّمات، وكل ما يؤدي إلى محرَّم فهو محرَّم، فإذا قال البعض مثلاً إن القنوات الفضائيّة تتيح فرصة لنشر الرذيلة عبر الطرب والرقص والصورة الخلاعيّة، فهي إذن طريق إلى الحرام ويجب تحريمها «سدًا للذريعة»، والقياس على هذا كثير وواسع، من مثل اليوتيوب والفيسبوك والسياحة الخارجيّة وغيرها، حيث تأتي كلها كأبواب لتسهيل المحرّمات، وهي وإنْ كانت في الأصل مباحة إلاّ إنها ستحرم بما إنها تفتح بابًا للحرام هذا ما كان الأغلبية يعتقد به حتى وقت متأخر.

المشكلة مع هذا التصوّر هي أنه تصوّر كان من السهل السيطرة عليه في الأزمنة القديمة، ذلك أن الوسائل القديمة كانت محدودة وقليلة وثابتة، وبهذه الصفات الثلاث (**المحدود والقليل والثابت**) كان من الممكن حصرها في قواعد نظريّة واضحة المعالم، وسيكون من الممكن عمليًا توظيف مقولة (سد الذرائع) وقفل باب الوسائل المؤدّية إلى الحرام بحسب هذا التفسير، ولكن زمننا هذا هو في المعنى الثقافي العملي عصر الوسائل، بمعنى أن أهم ما في الثقافة الآن هو هذه الوسائل، في السمع والبصر والحركة، وكلها وسائل قابلة للاستعمال بجميع وجوهها الحسن والقبيح.

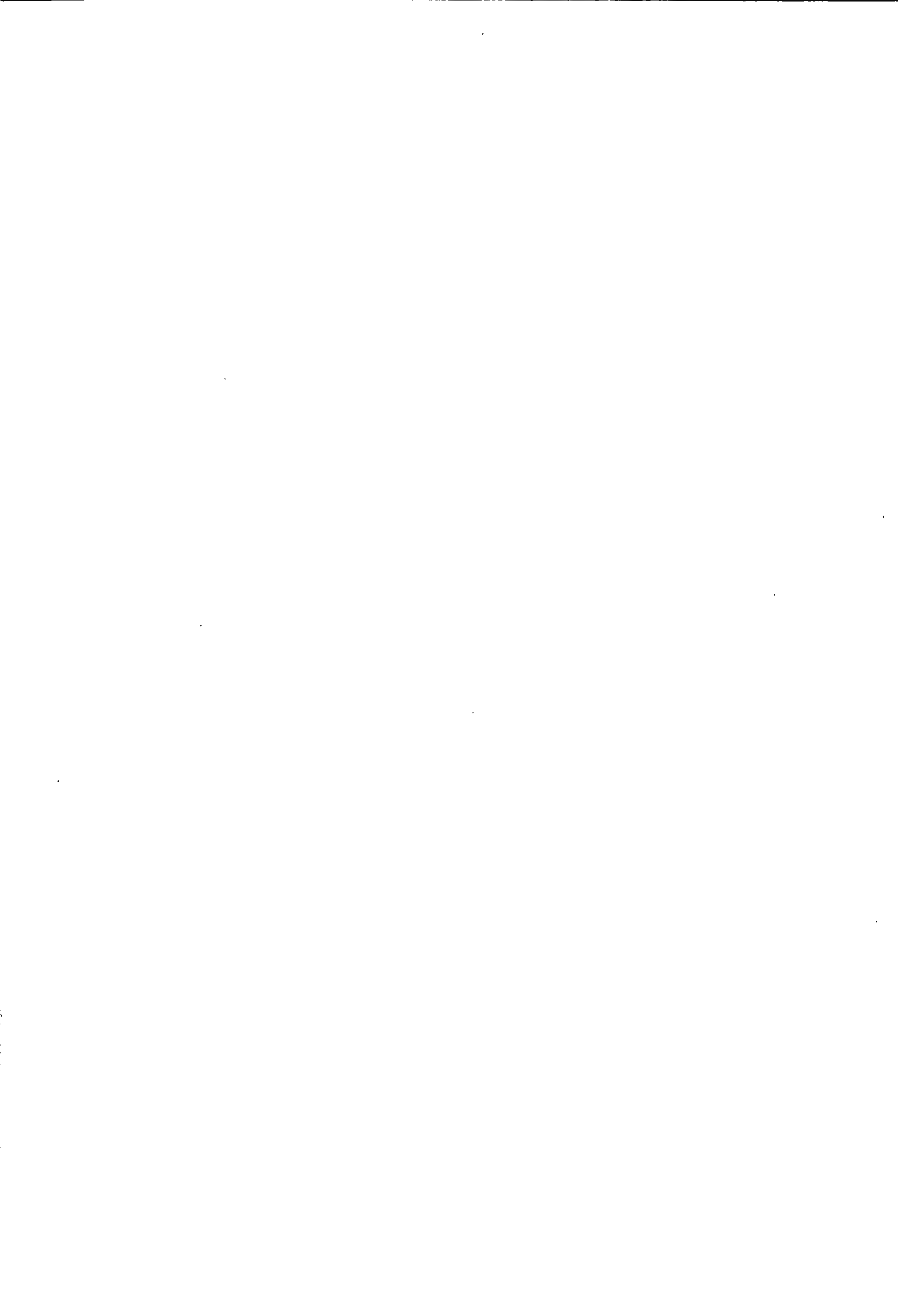
من هنا يكون التعامل الفقهي معها خطرًا جدًا، فإما أن تحرّم بالكامل وبشكل مطلق وهذا غير ممكن وغير واقعي وغير منسجم مع تطور العصر، وإما أن نتعامل معها ونختار منها ما نريد ونحصّن أنفسنا، ففي كل تقدم هناك سلبيات كما تقول، وهناك فقهاء اليوم

---

(14) هناك من يعدّها مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي، انظر الفقرة الخاصة بمصادر التشريع: الإجماع والشهرة.

احتلوا شاشات التلفزيون والإنترنت والجوال، وهي وسائل تم تحريمها في بداية ظهورها وأصبح المعمّمون لا يستطيعون الاستغناء عنها، بل هي وسيلة لبثّ أفكارهم وقد استخدموها للدعاية لأنفسهم وبرامجهم ومرجعياتهم، بل أسّسوا هم بعضها وأداروها فأين «سدّ الذرائع» من ذلك؟ وأين الحرام والحلال الذي حاولوا أن يوظفوه؟ فقد أصبح عملاً شبه مستحيل، لأنه حجر على الناس وعلى الظروف البشريّة، ثم إن الناس لم تسمع لمقولات التحريم، ولم تتوقّف عند ذلك، وهو ما يجعل الفقيه خارج إطار العمل وخارج إطار مسار الحياة وخارج التاريخ[15].

(15) انظر: أحمد الحسني البغدادي، **التفسير المقاصدي: تصحيح مفاهيم ونظرة وتجديد** (النجف: منشورات مكتبة الإمام المجاهد السيّد البغدادي العامة، 2016)، ص 65 وما بعدها.



المناظرة الثامنة

الطائفية والتمذهب

أولاً: الفتنة الطائفية

سألت السيد الحسني البغدادي في إحدى المرّات: ماذا يتبادر إلى ذهنك حين تُسأل عن هويّتك، فكيف تعرّف عن نفسك؟ هل أنت عربي أم عراقي أم شيعي أم إسلامي أم ماذا؟

أجابني على الفور: هناك درجات، وشعوري الأول أنني أنتمي إلى أمة كبيرة هي أمّة العرب ووطني هو العراق وهناك أمة أوسع هي الإسلام وفي إطارها هناك مذاهب، وقد نشأت في بيئة تقوم على المذهب الجعفري، لكنها متسامحة ومنفتحة على المذاهب الأخرى. وحتى لو كانت البيئة شيعية فإن الإسلام فضاؤها الأرحب والأوسع والأغنى، والشيعة فرقة من الفرق الإسلامية لها اجتهاداتها، وهي لا تختلف عن الاجتهادات السنّية إلاّ على نحو محدود، وكذلك مع فِرَقٍ أخرى[1].

وأضاف السيد الحسني البغدادي: أما الفتنة الحالية فقد غذّاها الاحتلال الأمريكي منذ عام 2003 وإن كانت بعض التصرّفات في الحكومات السابقة سلبية وذات منحى مذهبي أحيانًا، فقد تمّ تهجير عشرات الآلاف من العراقيين بحجة التبعية الإيرانية، غداة الحرب العراقية ـ الإيرانية وخلالها (1980 ـ 1988)، بزعم أنهم من «الطابور الخامس»، وهؤلاء من الشيعة وهم في أغلبيتهم الساحقة عراقيون ولدوا هم وآباؤهم وأجدادهم في العراق ولم

(1) حديث خاص مع السيد الحسني البغدادي في منزله بالنجف، عام 2017.

يعرفوا وطنًا سواه، بل إن قسمًا منهم من العرب الأقحاح، وقد كتبتَ عن ذلك في كتابك **من هو العراقي؟**[2].

وكنت قد صغت في هذا الكتاب مجموعة من المقترحات لتعديل قوانين الجنسية وإلغاء التمييز بين فئتين «أ» و«ب» الخاصة بشهادة الجنسية العراقية، استنادًا إلى مبادئ المساواة ووفقًا للمنظومة الدولية لحقوق الإنسان، كما كنت من أوائل المندّدين بالقرار 666 الذي صدر عن مجلس قيادة الثورة بتاريخ 7 أيار/ مايو 1980، داعيًا إلى إلغائه، وهو القرار الخاص بإسقاط الجنسية عن فئة غير قليلة من السكان بسبب ما سمّي التبعية الإيرانية.

بعدها تناول السيد الحسني البغدادي في حديثه الفتنة في الوطن العربي التي لها امتدادات متعددة، فمثلاً هناك الصراع بين الفتحاويين والحمساويين في فلسطين، وقبل ذلك بين العرب والكرد وبين الكرد والتركمان وبين العرب والأمازيغ في شمال أفريقيا والمسلمين والمسيحيين في لبنان، وأريد لها أن تمتد إلى سورية، والمسلمين والأقباط في مصر وغير ذلك، وذكّرته بالاستقطابات في تونس بين أهل الساحل وأهل الوسط وفي ليبيا بين المناطق الثلاث برقة وطرابلس وفزان.

وأكمل السيد البغدادي قوله:

لكن ما جرى في العراق كان استثنائيًا بامتياز، ولا سيّما بتشكيل مجلس الحكم الانتقالي وتوزيع مقاعده على أساس إثني وطائفي (13 للشيعة و5 للسنة و5 للأكراد وواحد للتركمان وواحد للكلدو آشوريين)، حتى إن «صاحبكم» الشيوعي أمين عام الحزب قبِل أن يتم تمثيله باسم «الشيعة» وليس كماركسي ولينيني وشيوعي.

وسألته كيف السبيل لمواجهة الفتنة؟ أجابني: تحريم الطائفية، وهو المشروع

---

(2) انظر: عبد الحسين شعبان، من هو العراقي؟: **إشكالية الجنسية واللاجنسية في القانونين العراقي والدولي** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، 2002).

جدير بالذكر أن الكاتب والصحافي اللبناني جهاد الزين كان يعرفني بهذا الكتاب؛ أي يذيل مقالاتي التي تنشرها جريدة النهار اللبنانية بالتعريف التالي: «مؤلف كتاب من هو العراقي؟» لقناعته بأهميته وقيمته الفكرية والقانونية والحياتية والاجتماعية، إضافة إلى ما تركه من تأثيرات على المهجّرين الذين تعرّضوا للظلم والعسف، كما أنه بحث في قضايا الجنسية واللاجنسية في ضوء القانونين العراقي والدولي.

وحين كنت أزور الشام وألتقي نخبة من العراقيين كان أغلبيتهم يشيد بهذا الكتاب، لأنه لامس قضية حسّاسة تتعلّق بحقوق مجموعة كبيرة من العراقيين تم حرمانها من دون وجه حق من جنسيتها وحقوقها، ناهيك بكونه كتابًا مرجعيًا وقانونيًا وسياسيًا وأخلاقيًا ينتصر للمظلومين، بل يؤسس لما نسميّه «دولة المواطنة والحق والقانون».

الذي سبق لك أن طرحته وهو «**مشروع تحريم الطائفية وتعزيز المواطنة**»، ونحن نتبناه مع أوساط واسعة، إضافة إلى «**إلغاء الدستور**» والعمل من خلال نشر الوعي بأهمية الوحدة الوطنية وعقد ندوات ومؤتمرات لنبذ الطائفية، وإعلاء شأن ما تطلقون عليه أنتم الماركسيين «**الصراع الأساسي**» مع الإمبريالية والصهيونية، وإلاّ فإن أوطاننا ستغرق في ذلّ العبودية للمشروع الصهيوني ـ الأمريكي الذي يريد تجزئتها إلى مقاطعات طبقًا لمشروع الشرق الأوسط الكبير أو مشروع الشرق الأوسط الجديد الذي بشّرت به كونداليزا رايس والذي توّج بما يسمّى «صفقة القرن» التي أعادت تقسيم الأمة العربية المقسّمة أصلاً في اتفاقية سايكس ـ بيكو ووعد بلفور. أوليس هكذا كنتم تقولون لنا منذ عشرات السنين؟ وهو ما وافقته عليه.

قلت له: علينا أن نستذكر مشروع **برنارد لويس** لتقسيم الوطن العربي إلى 41 كيانًا دينيًا وطائفيًا وإثنيًا، وكلّها كيانات صغرى لتبقى ضعيفة ومتحاربة ومجتمع «أقليات» لتكون «إسرائيل» الأقلية الكبرى المدججة بالمال والسلاح والتكنولوجيا ولتتفوق على المنطقة، وهو ما ذهب إليه كيسنجر في أواسط السبعينيات حين قال: علينا أن «**نقيم دويلة وراء كل بئر نفط**»، وكان **بريجنسكي** قد قال: «نحن عمليًا في حرب باردة»[3]، أي حرب جديدة بصعود الدب الروسي والتنين الصيني. فأجاب السيد البغدادي: علينا إبقاء روح المقاومة مستمرة، وهذه فرصة تاريخية اليوم لتجاوز الجراح والآلام، وقد وعى الشباب ذلك، ولذلك واجهوا الطغيان في ساحة التحرير والمدن العراقية في الفرات الأوسط والجنوب بصدور عارية ونزف العراق من أقصاه إلى أقصاه وهدفه التغيير والإصلاح والإطاحة برموز الفساد والفشل والطائفية، ولن ينجو أحد من هؤلاء، فالشعب الذي صبر على الظلم شمّر اليوم عن سواعده ليدقّ ناقوس الخطر ويحاول إنقاذ البلاد.

أعدتُ عليه **سؤالاً سابقًا** كنت قد وجهته إليه بما يرتبط مع هذا الموضوع مفاده: هل أنت مع التقريب بين أتباع الديانات والمذاهب أم ترى في ذلك عبثًا، ما دامت غابت المواطنة وحكم القانون غائبين؟ **فأجاب:** الصراع ظلّ محتدمًا بسبب تنحية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عن قيادة الأمة، وهكذا انقسم المسلمون إلى فريقين أساسيين منذ

---

(3) انظر: Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe* (London: Weidenfeld and Nicholson, 1982).

قارن بـ: مجلة **تحوّلات مشرقية**، العدد 7 (حزيران/يونيو 2015) (حوار مع الكاتب).

اجتماع الأصحاب في **سقيفة بني ساعدة**، واتسعت رقعة الخلاف إلى درجة أن أخذ كل فريق يبتعد عن الفريق الآخر، وكلّما مرّ وقت ازدادت المسافة ابتعادًا بين وجهة نظر تقول بـ **الإمامة** أي «النص»، والثانية تقول بـ **الخلافة** أي «الاختيار».

من هنا، أقول: ماذا تعني الدعوة إلى التقريب بين المرجعيات الدينية، «السنية» منها و«الشيعية»؟!، أي بعبارة أدق: ماذا يعني إثارة «التقريب بين المذاهب الإسلامية»، بينما يهمل موضوع تطبيق الأطروحة الإسلامية التي تقول إن الإسلام شريعة ونظام ودين ودولة. وخاطبني قائلاً:

أعتقد ومن باب الصراحة أن الخلاف الفكري والتاريخي بين «السنة» و«الشيعة»، سيبقى ولن ينتهي، لكنه خلاف فكري وتاريخي كما أشرت، وهو في الماضي، ولا يمكن لأي فريق أن يستبدل رأيه بما حصل، فـ «الشيعة» يعتقدون بأن الإمام علي خليفة المسلمين بالنص التشريعي (المقصود خطبة الوداع)، وهذا بخلاف «أهل السنة والجماعة» الذين يعتقدون بأن الخلافة بالاختيار والتوافق، ولكن مسؤوليتنا الإسلامية في عصر العولمة والحداثة، توجب علينا السعي الجاد لتحقيق الوحدة الائتلافية الإسلامية بين كل المسلمين في أصقاع الأرض، لأن هناك عناصر مشتركة تجمعنا كالتوحيد والرسالة والقرآن وصيانة الدولة الإسلامية من الغزوات العسكرية المُشرِكة والكافرة على قاعدة التمسك بالثوابت الإسلامية، وعدم التفريط بها. وقد وردت هذه الثوابت خلال أحاديث الرباط[4] والدعاء لأهل الثغور[5] والمواقف الوحدوية للإمام علي لمساندة الخلافة الراشدة، بل ذهب إلى أبعد من ذلك صار مستشارًا أول، علانية للخليفة الثاني عمر بن الخطاب الذي قال عنه لولا عليّ لهلك عمر.

ذلك كله من أجل أن تنتشر كلمة: لا إله إلا الله محمد رسول الله في ربوع العالم. ونحن «شيعة» العراق قاتلنا مع دولة تريكية عثمانية إسلامية وعندما صمم الكافرون المستكبرون إسقاطها وكانت «مِسْ بِل» الجاسوسة الإنكليزية تؤكد من خلال تقاريرها لوزارة المستعمرات البريطانية أن «الشيعة» ومراجعهم الدينيين سوف يقاتلون مع الجيش البريطاني «الغازي»،

---

(4) انظر: محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1391هـ/1971م)، باب 6 من أبواب جهاد العدو، حديث رقم 2.

(5) انظر: **الصحيفة السجاديّة الجامعة لأدعية الإمام علي بن الحسين زين العابدين**، بإشراف محمد باقر نجل السيّد المرتضى الموحد الأبطحي الأصفهاني (قم: مؤسسة الإمام المهدي، 1411هـ/1990م)، ص 132.

ولكن الاستخبارات البريطانية فوجئت بأن «الشيعة» يقاتلون ضد القوات البريطانية مع دولة قامت بالحملات التأديبية المسلحة ضد «الشيعة» بشماعة انتزاع الضرائب منهم.

عن ماذا دافع «الشيعة»؟ ووقفوا إلى جانب دولة الخلافة العثمانية التي تحكم باسم «الإسلام»، حتى وإن كانوا مضطهدين، نقول إنهم قاوموا الإنكليز من أجل صيانة التوحيد والرسالة وحماية ثغور بلاد المسلمين.

وقد لفت نظره إلى المواطنة حتى وإن كانت ناقصة أو مبتورة، إلّا أنها لا تلغي تمسك الإنسان بوطنه ودفاعه عنه، وبالطبع فالمواطنة لا تكتمل إلّا بالمساواة وعدم التمييز، فأشار إلى أن المواطنة والمساواة مسألتان أساسيتان ونحتاج إلى قانون يطبّق على الجميع، وقاطعته بأن مونتسكيو هو من قال: **«القانون يجب أن يكون مثل الموت لا يستثني أحدًا»** ويقصد حكّامًا ومحكومين.

وسألته: ما الفائدة من البحث في التاريخ إلّا إذا كان لأغراض أكاديمية ومعرفية، وليس مشروعًا لمواجهة الحاضر لتقوم البرامج السياسية والتعبوية والانتخابية عليه، وخصوصًا قد مضى عليه أكثر من 14 قرنًا؟

فأجاب: لا نريد العودة إلى **اجتماع سقيفة بني ساعدة،** ولكن لا بدّ من استلهام عِبَر التاريخ وفتح الحوار على مصراعيه وصولاً إلى التوافق في إطار سعي جاد وبحث مسؤول في المشتركات الإنسانية وحيث لا يمكن الاتفاق على الماضي، فلندع ذلك للتاريخ وللباحثين والمتخصصين، ودعنا نتفق على الحاضر.

فقلت له: لقد ورد في حديثك أن الإسلام دين ودولة، **فهل أنت مع حكم إسلامي يطبق الشريعة علمًا بأن هذا الكلام ورد أيضًا في أطروحات سيد قطب الذي يقول:** والإسلام عقيدة وقانون، وكلاهما متصلٌ بالآخر وقائمٌ عليه، ولا يمكن أن توجد العقيدة ثم يهمَل القانون، والنصوص صريحة في هذا ولا تحتمل تأويلاً، فإما أننا مسلمون فيجب تنفيذ هذا القانون، والدولة هي التي تنفِّذه، لا هيئة دينية معينة، وإما أننا لسنا مسلمين، فنهمل إذًا تنفيذ القانون الإسلامي[6].

فقال لي: تريد أن تجرّني إلى اتخاذ مواقف حاسمة أليس كذلك وأنا جاهز؟ فقلت له: كيف يمكن التعامل مع المسيحيين، **هل ما زالوا أهل الذمة؟ وهل عليهم دفع الجزية؟**

---

(6) انظر: «سيد قطب يكتب عن: فصل الدين عن الدولة،» إعداد أحمد حسن، ويكيبيديا الإخوان المسلمين، <https://bit.ly/3gRpr68>.

أجاب السيد البغدادي: كنت قد دعوت إلى ذلك لأن ما يجمع الأزهر والنجف كثير جدًا كالتوحيد والرسالة والقرآن وحماية الدولة الوطنية وعدم التفريط بالتراب الوطني، ولكنه عاد لمناقشة الموضوع بعد أن عدّل من جلوسه على كرسيّه وحرّك عمامته السوداء لتستقر فوق رأسه جيدًا وكأنه يعيد صياغة خطابه، فقال لي وبجرأته المعهودة: أنا شخصيًا مع حاكم عادل مهما كان دينه واتجاهه السياسي وعرقه، لأن العدل هويّة، وعلى المسلمين قبول العادل مهما كان فهو خيرٌ من مسلم ظالم، لذلك نحن نقول **«العدل أساس الملك»**، وبهذا المعنى إذا كنت أقبل بحاكم عادل بغض النظر عن دينه، فكيف بي لا أقبل بحاكم مسلم من طائفة أخرى؟ فذلك من باب أولى، ولكنه في الوقت نفسه لا يمنع أن تكون الدولة التي أدعو إليها بمرجعية دينية في مسيرتها على أن تكون قوانينها وأنظمتها متوازنة وتأخذ «روح العصر» كما تردّد أنت دائمًا، وهذه الدولة ليست الدولة الدينية السلفية الماضوية الرجعية المتخلفة، إنها دولة تقدمية بخلفية دينية، لأن الجانب الروحي مهم للإنسان وللمجتمع والدولة في آن[7].

ويواصل السيد الحسني البغدادي كلامه: والحاكم من وجهة نظري حين يكون مسلمًا عادلاً مخالفًا لهواه مطيعًا لأوامر الله تعالى، يؤمن من حيث المبدأ بالوطن والمواطنة هو أفضل عندي من حاكم غير مسلم، وإن كنت أشترط العدل في الحالين، وهكذا فإنني أخالفك الرأي في شأن عدالة الحاكم، لأنني أريده مسلمًا، وإن لم يتوفر ذلك فعادل غير مسلم فهو خيرٌ من مسلم ظالم دكتاتور مستبد، ولكن أنا عندي الكفر عين الظلم وقد تكون تعريفات الظلم لديك مختلفة، وأقتفي بذلك توصيفات السيد الأستاذ الأكبر جدي (الإمام محمد الحسني البغدادي) الذي كتب بحثًا مفصلاً في كتابه الخالد الذكر **وجوب النهضة: رؤية تأسيسية استباقية حول الجهاد الدفاعي**[8]، وهكذا فإنني وإياك في صفّين متباعدين في هذه القضية[9].

قلت للسيد البغدادي، الأمر يحتاج إلى تدقيقات وتأصيلات لبعض المواقف، وسأتوقف عند مفهوم الطائفة والطائفية ارتباطًا بمفهوم المواطنة والهويّة، وذلك لأتناول موضوع الطائفية وتشكيلات ما قبل الدولة، وبعدها البحث في مفهوم المواطنة ومتفرعاتها، لكي نستكمل مطارحتنا حول الطائفية والتمذهب، على أن نعود إليها في ما يتعلق بالتيار

---

(7) انظر: حديث خاص مع السيد الحسني البغدادي في منزله بالنجف عام 2017.

(8) انظر: محمد الحسني البغدادي، **وجوب النهضة: رؤية تأسيسية استقبابية حول الجهاد الدفاعي** (النجف: إدارة الموقع الرسمي لسماحة المرجع أحمد الحسني البغدادي، 2012).

(9) المصدر نفسه.

الطائفي السياسي، وسيكون ذلك استكمالاً لموضوع الفتنة الطائفية الذي تناولته سماحتكم بإسهاب واستفاضة وشروحات.

ثانيًا: الطائفة والطائفية: المواطنة والهويّة[10]

لا أحد يجاهر أو يعترف بأنه «طائفي»، فالجميع يبرئون أنفسهم من تهمة الطائفية، أو يحاولون إلصاقها بالآخرين، أو إنسابها إلى سلوك وتصرف فردي أحيانًا، أو إيجاد ذرائع ومبررات تاريخية «بادعاء المظلومية» أو «الحق في التسيّد»، أو إدعاء امتلاك ناصية الدين والحفاظ على نقائه إزاء محاولات الغير للنيل منه أو من تعاليمه، الأمر الذي يخوّلهم ادعاء تمثيل الطائفة أو النطق باسمها، مع تأكيدات بملء الفم بنبذ الطائفية أو رميها على الطرف الآخر أو استنكارها، لكن دعاوى تحريم الطائفية وإن اقترن بعضها برغبات صادقة، إلّا أنها تعود وتصطدم بوقائع مريرة وقيود ثقيلة، تكاد تشدّ حتى أصحاب الدعوات المخلصة إلى الخلف، إن لم تتهمهم، أحيانًا بالمروق والخروج على التكوينات والاصطفافات المتوارثة.

ولعلّ بعض العلمانيين والحداثيين، انساقوا وراء مبرّرات أو تسويغات تقضي بانخراطهم في إطار الحشد الضخم للكتل البشرية الهائلة ما قبل الدولة أحيانًا، والتي تذكّر بعصر المداخن في أوروبا إبان الثورة الصناعية، التي تحرّكها زعامات مستفيدة من بعض الامتيازات أحيانًا، بإثارة نزعاتها البدائية إزاء الغير أو الرغبة في الهيمنة، وذلك تحت شعار الواقعية السياسية والاجتماعية، وأحيانًا بدعوى التميّز والهويّة، التي غالبًا ما تكون على حساب الهويّة الوطنية الجامعة، التي بإمكانها احترام الخصوصيات والهوّيات الفرعية.

ومثل هذا الأمر تفشّى في العراق وبوجه خاص ما بعد الاحتلال، حيث كرّس مجلس الحكم الانتقالي، الذي شكّله الحاكم المدني الأمريكي بول بريمر صيغة المحاصصة الطائفية والإثنية، وربما إلى حدود معينة هو ما كان سائدًا في لبنان، ولا سيّما بدستوره بعد الاستقلال عام 1943، الذي أوحى بذلك، حيث تكرّس الأمر بعد الحرب الأهلية وبخاصة عقب اتفاق الطائف عام 1990، واتخذ بُعدًا آخر في السودان، وخصوصًا الوضع الخاص في الجنوب وهي بلدان شهدت انتخابات وصراعات مؤخرًا وما تزال على مفترق طرق

---

(10) انظر مقالة عبد الحسين شعبان، في: الاقتصادية (السعودية)، 2010/5/28.

مهدّدة بوحدتها الوطنية، وإنْ لم يقتصر الأمر على هذه البلدان الثلاثة بحسب، بل إن اتجاهًا نحو التشظي الطائفي والمذهبي والاثني والتمترس الديني، أصبح جزءًا من خصوصيات المرحلة، وقد تجلّى ذلك بما تعرّض له المسيحيون في العراق وكذلك الإيزيديون والصابئة والفتنة الطائفية، ولا سيّما بعد عام 2006 التي اتخذت بُعدًا تطهيريًا وإقصائيًا وإجلائيًا خطيرًا[11].

كما أن صراع 7 أيار/مايو 2008 بين حزب الله وحركة أمل وقوى أخرى من جهة وتيار المستقبل وجماعة وليد جنبلاط من جهة أخرى، كان انعكاسًا للاصطفافات بين جماعة 8 آذار/مارس و14 آذار/مارس وذلك على خلفية سياسية اتخذت صبغة طائفية ازدادت اشتعالاً بعد العدوان الإسرائيلي على لبنان في تموز/ يوليو 2006. وكذلك اتخذ الأمر بُعدًا دوليًا بعد انتهاكات دارفور في السودان وقرار القاضي أوكامبو بملاحقة الرئيس السوداني السابق عمر حسن البشير، وما يربط ذلك بمسألة الاستفتاء حول الاستقلال لسكان الجنوب. وإذا كان الانخراط جزءًا من تبرير الواقعية وعدم العزلة، فهناك من استطاب بعض الامتيازات التي حصل عليها باسم الطائفة أو بزعم تمثيلها، أو التنظير لكيانيتها تحت أسماء مختلفة، سواءٌ كانت أقاليم أو فدراليات أو كانتونات لا فرق في ذلك، فأمراء الطوائف باستطاعتهم إيجاد الكثير من الذرائع والمبررات لإدامة هيمنتهم.

وبودي أن أشير إلى أن **الطائفية** تختلف اختلافًا جذريًا عن **الطائفة**، ذلك أن الأخيرة هي تكوين تاريخي وامتداد اجتماعي وإرث طقوسي تواصل عبر اجتهادات فقهية ومواقف نظرية وعملية، اختلط فيها ما هو صحيح ومنفتح، بما هو خاطئ وانعزالي أحيانًا، لكنها تكوين أصيل وموجود وتطور طبيعي، وليس أمرًا ملفقًا أو مصنوعًا، في حين أن الطائفية، هي توجّه سياسي يسعى للحصول على امتيازات أو مكافآت باسم الطائفة أو ادعاء تمثيلها أو إثبات تمايزات عن الطوائف الأخرى، حتى وإنْ كان بعضها فقهيًا أو شكليًا، وأحيانًا مفتعلاً وإغراضيًا بهدف الحصول على المكاسب.

وإنْ أدّى مثل هذا السلوك إلى التباعد والافتراق والاحتراب، ناهيكم بزرع الأوهام حول «الآخر»، بصورة العدو أو الخصم، وبالتالي خلق حالة من الكراهية والعداء، في رغبة للإقصاء والإلغاء، بعد التهميش والعزل، مرورًا بالتحريم والتأثيم، وإنْ تطلّب الأمر التجريم

(11) كان سماحة السيد الحسني البغدادي قد تحدث عن ذلك في أكثر من موقع في هذه المناظرات.

أيضًا، فتراه لا يتورّع من التوّغل حيث تتحقق المصالح الذاتية الأنانية الضيقة، وإن تعارضت مع مصلحة الوطن والأمة.

والغريب في القضية أن بعض هؤلاء المنخرطين في البغضاء الطائفية أو إشعال نار الحقد والكراهية لا علاقة لهم بالدين، فهم غير متدينين فكيف يتعصّبون للطائفة، إنْ كانوا غير متدينيين أو حتى غير مؤمنين أصلاً، وهو ما أطلق عليهم عالم الاجتماع العراقي علي الوردي أنهم «طائفيون بلا دين»، وبذلك تكون الطائفية عامل تفتيت وانقسام للمجتمع وواحدًا من أمراضه الاجتماعية الخطيرة، إذا ما استشرت.

عانت بلادنا العربية هذه الظاهرة الطائفية الانقسامية، بسبب ضعف الثقافة الإسلامية من جهة وشيوع الكثير من الأوهام والترهات إزاء الطوائف الأخرى، ولا سيما بالتعصب والتطرف والغلو، ويعود ذلك أيضًا إلى الموروث التاريخي، والقراءة المغلوطة للتراث الإسلامي بفرقه وفقهه وجماعاته المجتهدة، بل إن هناك حقول ألغام تاريخية يمكن أن تنفجر في أية لحظة إذا ما تم الاقتراب منها، فبعض مفاصل التاريخ بما فيها تاريخ الخلفاء الراشدين الأربعة وما بعدهم، يظل مسألة احتكاك مستمرة يريد البعض تغذية نيرانها باستمرار.

وينسى هؤلاء أن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (الفاروق) كان يردد: لولا علي لهلك عمر، ولا سيّما استشاراته في الكثير من القضايا القضائية وما يتعلق بالحُكم والسياسة ودلالاتهما وأبعادهما في ظرف ملموس. ولعل تأييد الإمام علي للخليفة عمر لم يكن بمعزل عن شعوره بالقربى الفكرية، ولا سيما في الموقف من العدالة وتجلياتها على صعيد الدولة الإسلامية الناشئة والمجتمع الجديد، ووفقًا لكتاب الله «**القرآن الكريم**» وسنّة رسوله. كما أن ضعف الثقافة المدنية الحقوقية، ولا سيّما ثقافة الاختلاف وحق الرأي والرأي الآخر، وعدم قبول التعددية والتنوّع، أسهم في تكريس الطائفية السياسية[12].

لقد نشأت المذاهب الفقهية الإسلامية متقاربة، وانتقلت بعض الأحكام من هذا المذهب إلى ذاك، تبعًا للظروف من جهة، ومن جهة أخرى للتأثيرات التي قد تقع عليها، فقد كان الفقيه والعالم الكبير أبو حنيفة النعمان تلميذًا نجيبًا للفقيه الضليع الإمام جعفر الصادق، وهما قطبان لمذهبين أساسيين في العالم الإسلامي، المذهب الحنفي (السني)

---

(12) انظر: عبد الحسين شعبان، **جدل الهويّات في العراق: المواطنة والهوية** (بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، 2009).

والمذهب الجعفري (الشيعي الاثني عشري) حيث يشكل الأول أغلبية ساحقة، في حين يشكل الثاني أقلية متميزة، ولا سيّما في بعض البلدان التي يكون فيها أكثرية، أما المذهبان الشافعي والمالكي فلهما حضور في شمال أفريقيا وبلدان أخرى، في حين أن المذهب الحنبلي هو خامس هذه المذاهب الأساسية.

وإذا كان الاصطفاف عقليًا واجتهاديًا، فإن العلاقة التي ينبغي أن تسود بين المذاهب والطوائف ينبغي أن تكون هي الأخرى عقلية وسلمية وعلى أساس المشترك الإنساني والوطني والعروبي والإسلامي، وليس وفقًا لمصالح سياسية أنانية ضيقة، تريد دفع الأمور باتجاه الافتراق الذي لا عودة فيه ولا إمكان لإعادة لحمته، ولعل بعض أمراء الطوائف سيكونون هم المستفيدين من هذا الانقسام والتناحر، ما دام يؤمن لهم زعاماتهم وامتيازاتهم، وحتى تفاهماتهم مع أمراء الطوائف في الأطراف الأخرى.

بين **الطائفية والمواطنة** فرق كبير وشاسع، والمواطنة ليست طائفية حتى وإن انتمى المواطن إلى طائفة، إلاّ أن الأساس الذي يربطه بالمواطن الآخر هو الوطن والمواطنة والحقوق المتساوية، المتكافئة، والمشترك الإنساني في إطار سيادة القانون، وإذا ما أقرّ الجميع ذلك وفق دستور ينظم علاقة المواطن بالدولة، فالأمر يقتضي أن تكون هي المرجعية وليس غيرها، وهو ما يتطلب التصدي لمرتكبي الطائفية، طبقًا لقانون يحظرها ويعاقب من يدعو أو يروّج أو يتستر عليها، أو يتهاون في مكافحتها أو يخفي معلومات عنها وذلك بهدف تعزيز المواطنة وتعميق أواصر اللحمة الوطنية والوحدة الكيانية للمجتمع والدولة.

وإذا ما اقترنت الطائفية والتمذهب بأفعال وأنشطة من شأنها أن تؤدي إلى انقسام في المجتمع ونشر الفوضى والاضطراب، واستخدام العنف والقوة والتمرد، وقد تقود إلى حرب أهلية، فإن ذلك يرتقي إلى مصاف جرائم أمن الدولة الكبرى، بما فيها جرائم الإرهاب، وقد تصل إلى جرائم الخيانة العظمى إذا ما ترافقت مع تحريضات لجهات خارجية وفقًا لأجندات أجنبية، وخصوصًا في ظل استفزاز المشاعر الخاصة، ودفعها باتجاه عدواني ضد الآخر، الأمر الذي قد يصل إلى ما لا يُحمد عقباه.

وإذا كان الانتساب إلى الطائفة أمر طبيعي، مثل الانتساب إلى الدين وهي فرع منه، أو الانتساب إلى الوطن، أو الأمة، ولا سيما أن الإنسان غير مخيّر فيها، فقد يولد الإنسان مسلمًا أو مسيحيًا، أو عربيًا أو غير عربي، ومن منطقة معينة ومن طائفة معينة بحسب الآباء والأجداد، في لبنان أو المغرب أو الصومال أو السعودية أو العراق، ولم يسأله أحد عن رغبته وربما لا يجوز له تغيير ذلك لو أراد بحكم قيود وضوابط قد تؤدي إلى هلاكه، ولا

سيما في ظل النزعات المتطرفة والمتعصبة السائدة، لكن التمترس وراء طائفته ومذهبه ضد الآخر، وبهدف الحصول على امتيازات، فهذا شيء آخر، وخصوصًا إذا كان على حساب المواطنة والمساواة، بما يؤدي إلى التمييز لأسباب طائفية، الأمر الذي يلحق ضررًا بحقوق الطائفة ذاتها وأفرادها مثلما يلحق ضررًا بحقوق الطوائف الأخرى، وبالوطن والأمة ككل، جماعات وأفرادًا وبقضية حقوق الإنسان ككل.

ولتعزيز قيم المساواة والمواطنة وتطويق الطائفية سياسيًا واجتماعيًا بعد تحريمها قانونيًا، ينبغي حظر العمل والنشاط السياسي، وتحت أية واجهات حزبية أو اجتماعية أو مهنية أو نقابية أو ما شابه ذلك، إذا كانت تسعى لنشر الطائفية أو المذهبية (التمييز الطائفي أو المذهبي)، بصورة علنية أو مستترة، وخصوصًا بحصر الانتساب إلى ذلك الحزب أو المنظمة أو الجمعية أو تلك، بفئة معينة، بادعاء تمثيلها أو النطق باسمها أو التعبير عنها.

كما لا بدّ من منع استغلال المناسبات الدينية للترويج للطائفية أو المذهبية، بغية إثارة النعرات والعنعنات بين الطوائف وإضعاف مبادئ الوحدة الوطنية والهوية الجامعة المانعة، التي أساسها الوطن والإنسان، ويقتضي ذلك أيضًا منع استخدام الطقوس والشعائر والرموز الدينية بما يسيء إلى الطوائف الأخرى، وخصوصًا من خلال الإعلام المكتوب والمسموع والمرئي والإلكتروني، الأمر الذي يتطلب على نحو مُلح إبعاد الجيش والمؤسسات الأمنية ومرافق الدولة العامة عن أي انحيازات أو تخندقات طائفية بخاصة وسياسية بعامة.

وإذا أردنا وضع اليد على الجرح فلا بدّ من حظر استخدام الفتاوى الدينية لأغراض سياسية، ولا سيما انخراط رجال الدين فيها، وخصوصًا إذا كانت تتعلق بالشأن العام السياسي، وهذا الأمر ينطبق أيضًا على الجامعات والمراكز المهنية والاجتماعية والدينية والأندية الرياضية والأدبية والثقافية، التي ينبغي أن تكون بعيدة عن أي اصطفافات طائفية أو مذهبية[13].

وإذا كان الهدف من إجراء انتخابات هو اختيار المحكومين للحاكم وحقهم في استبداله، فإن معيار الاختيار ينبغي أن يكون الكفاءة والإخلاص والمصلحة العامة، وليس الانتماء الطائفي أو المصالح الفئوية الضيقة، لأن ذلك سيؤدي إلى تعطيل التنمية ويضع الكوابح أمام تطور الدولة والمجتمع، ويبدد طاقات وكفاءات بسبب التمييز المذهبي والولاء

---

(13) انظر: عبد الحسين شعبان، «مشروع قانون تحريم الطائفية وتعزيز المواطنة،» الحل نيوز، 2 آذار/مارس 2013، <https://bit.ly/3t7IwTO>.

الطائفي، وهو ما ينبغي أن يؤخذ في الحسبان في قوانين الانتخابات والتمثيل البرلماني وغيره، بما يعزز روح المواطنة والهوية الجامعة.

إن بناء دولة مدنية دستورية عصرية واحترام حقوق المواطنة كاملة، يقتضي وضع حدّ للطائفية السياسية تمهيدًا لتحريمها ومعاقبة القائمين عليها أو الداعين إليها أو المتسترين عليها، وهي الطريق الأمثل للوحدة الوطنية والهويّة الجامعة - المانعة وبحسب زياد الرحباني «يا زمان الطائفية.. خليّ إيدك على الهويّة»!!.

ثالثًا: الطائفية وتشكيلات ما قبل الدولة[14]

قلت للسيد البغدادي لكي نستكمل وجهة النظر حول الطائفية والتمذهب، سأذهب لتناول موضوع علاقة الطائفية بتشكيلات ما قبل الدولة، فقال خذ في الحسبان أيضًا التجربة اللبنانية، وواصلت حواري معه كتابيًا وشفاهيًا وعبر الهاتف أيضًا، طارحًا ومجيبًا عن سؤال مهم: ما السبيل للخروج من الشرنقة التي لفّت المشهد السياسي العراقي طوال السنوات الماضية، حيث باتت العملية السياسية برمتها مهددة بالانهيار، فعلى الرغم من محاولات إطفاء النيران، إلاّ أن الكثير منها ما يزال تحت الرماد، وخصوصًا في ما يتعلق بموضوع التقاسم الوظيفي أو ما سميَّ «الشراكة» كتعبير ملطّف عن المحاصصة التي اتّسمت ببعد طائفي، فصيغة بول بريمر ما زالت قائمة حتى الآن، ولعلها أصبحت عرفًا سائدًا ومستمرًا بما يدلّ عليه تواتر الاستعمال وعنصر التكرار وموافقة الأطراف المعنيّة، ولعلّ التجربة اللبنانية خير دليل على ذلك.

ولم تخرج المعادلة في العراق حتى الآن عن رئيس وزراء شيعي له الصلاحيات الكبرى، ورئيس جمهورية كردي، ومع أن منصبه بروتوكولي، لكن التشبث به أصبح مسألة عرفية ونفسية واعتبارية في الآن، أما رئيس البرلمان فإنه من حصّة ما يُسمى «السنّة» الذين يقبلون به على مضض، وهي صيغة موازية للصيغة اللبنانية برئيس جمهورية مسيحي ماروني، ورئيس وزراء مسلم سني ورئيس برلمان مسلم شيعي، وقد كرّس ميثاق الطائف عمليًا (1989) ذلك على الرغم من حديثه عن تجاوز الطائفية.

ومع استحداث منصب جديد، هو المجلس الوطني للسياسات الاستراتيجية وتخصيصه لأحد قيادات القوائم الفائزة (أياد علاوي) بعد انتخابات عام 2010، فهو ليس

(14) مقالة للباحث نشرت في الخليج (الشارقة)، 2010/12/1.

سوى ترضية ولا أساس له في الدستور ومهماته غامضة وعائمة، إذْ يمكن أن يكون فوق المؤسسات الدستورية القائمة، وعلى الرغم من وجود سلطة ثالثة هي السلطة القضائية، فيبدو أنَّ لا أحد يهتم بها، حتّى وإنْ نادى البعض إلى منع تسييسها، لكنها ظلّت أبعد من دائرة الصراع المباشر، وهي تعكس النظرة القاصرة إلى دور القضاء، ولعّل لفت النظر إلى ذلك لا يستهدف التقاسم الوظيفي في هذه السلطة الثالثة المهمة، بقدر ما يهدف إلى إبعاد هذا الحقل عن حمّى المحاصصة والسعي لتعزيز استقلاله ونزاهته، ليقوم بدوره المحايد.

إذًا ما يزال المشهد السياسي يعاني الاصطفاف والاستقطاب الطائفي والمذهبي، على الرغم من انخفاض منسوب الطائفية مجتمعيًا بانطلاق حركة احتجاج واسعة في تشرين الأول/أكتوبر 2019 أطاحت حكومة عادل عبد المهدي، لكن حكومة مصطفى الكاظمي التي أعقبته لم تخرج عن فلك المحاصصة المعتمدة منذ عام 2003. وذلك من خلال توزيع المناصب والاستحقاقات الوزارية والوظائف الحكومية العليا، وعلى الرغم من إصرار الجميع على أن قوائمهم تتجاوز الانقسام الطائفي، وأن الطائفية لم تعد جاذبة مثلما كانت بُعيد الاحتلال، بل إن بعضهم يؤكد أنها من نتاجه، نافيًا عن الدولة والمجتمع تأثّرهما بالطائفية أو امتثالهما إلى حكمها، لكن معالجة من هذا النوع، سواءٌ أكانت تأييدًا أم تنديدًا، في الماضي والحاضر، تُجانب الحقيقة في الكثير من الأحيان، ولا سيّما بإعادة قراءة التاريخ قراءة متبصّرة، من دون انحياز أو تسطيح للأمور، فالإشكالية والمشكلة لم تظهر فجأة ومن دون مقدمات أو سابق إنذارات أو حتى من دون احترابات قديمة.

وإذا اقتصر حديثنا على التاريخ المعاصر للدولة العراقية الحديثة التي تأسست في 23 آب/ أغسطس 1921، فالمشكلة تتعلق بما ورثته من انقسامات من الدولة العثمانية، حيث كان العراق مسرحًا لحروب ونزاعات مسلحة، بين الإمبراطورية الفارسية، ولا سيّما أيام الصفويين، وبين دولة الخلافة العثمانية، الأمر الذي انعكس على الساحة العراقية احترابًا واقتتالاً واستقطابًا، وخصوصًا على الفرق والمذاهب بمساعدة الطرف الفارسي الصفوي حينًا، وبدعم من الطرف العثماني - التركي حينًا آخر. وكان كل منهما عندما تستقيم له الأمور ينكّل بالآخر ويمارس العنف ضده ويتجاوز على مقدساته وطقوسه.

وعندما فشل المحتلون البريطانيون في حكم العراق مباشرة، وأعلن مجلس عصبة الأمم «الانتداب» على العراق سعوا إلى زرع بذرة الطائفية قانونيًا، في مواجهة الوحدة الوطنية العراقية، ولا سيّما بعد اندلاع ثورة العشرين في حزيران/يونيو 1920، حيث شهد العراق التحامًا وطنيًا ودينيًا وعشائريًا متجاوزًا المشروع الطائفي، بالإجماع على حق العراق

في الاستقلال وفي حكم نفسه بنفسه وتقرير مصيره، وإجلاء القوات البريطانية عن أراضيه، وهو ما دفع البريطانيين إلى التفكير باستخدام سلاح «فرّق تسُد» فلجأوا إلى سنّ قانون طائفي للجنسية هو القانون الرقم (42) لعام 1924، وكان ذلك قبل صدور دستور العراق «القانون الأساسي» الذي صدر في العام 1925 [15].

وقد ميّز هذا القانون بين العراقيين في اكتساب الجنسية، واعتمدت شهادة الجنسية درجتين لمنح الجنسية، وهما (أ) لمن كان من رعايا الدولة العثمانية فيصبح عراقيًا بالتأسيس، حتى وإن لم يكن عربيًا، أي سواء أكان تركيًا أو ألبانيًا أو كرجيًا أو غيره، و(ب) إذا كان من تبعية أخرى مثل «الإيرانية» فهو يكتسب الجنسية العراقية حتى وإن كان عربيًا أصيلًا، فهو لا يُعَدُّ عراقيًا، بل يكتسب الجنسية العراقية من الفئة (ب) على الرغم من كونه مولودًا في العراق، وكذلك أبوه وجده أحيانًا، حتى لو كان قبل ولادة الدولة العراقية.

لقد جاءت نتائج هذا التمييز لاحقًا ببعض الممارسات في العهد الملكي، ولا سيّما إزاء بعض الوظائف العامة والعليا، وإن كان على نحو محدود وغير ملحوظ، لكن تأثيراته السلبية جاءت لاحقًا بصدور القانون الرقم 43 لسنة 1963، الذي استند إلى القانون الأول ووضع شروطًا مشددة للحصول على الجنسية، وترافق ذلك مع حملات تهجير أولى في عام 1963، وعمليات تهجير أكبر بين عامَي 1965 و1966، ثم حملة واسعة شملت نحو سبعين ألفًا عام 1969 ـ 1971، وتواصلت الحملة الكبيرة في عام 1975 لتشمل أعدادًا كبيرة من الأكراد الفيلية بعد وصول اتفاقية 11 آذار/ مارس للحكم الذاتي عام 1970؛ بين الحكومة العراقية والحركة الكردية إلى طريق مسدود، ولكن حملة التطهير الجماعي ونزع الجنسية كانت في ذروتها عام 1980، أو عشية الحرب العرقية – الإيرانية، حيث صدر القرار الرقم (666) بتاريخ 7 أيار/مايو 1980 عن مجلس قيادة الثورة القاضي بإسقاط الجنسية عن الذين يعدّون من «أصول إيرانية» أو بسبب عدم موالاتهم للحزب والثورة وقد تمّ إلغاء هذا القرار في عام 2003[16].

تركت تلك الإجراءات التعسفية، بما فيها نزع ملكية المهجرّين، ردود فعل طائفية تمّ توظيفها من جانب إيران، سواءً في الحرب أم في السلم، كما تمّ استثمارها سياسيًا من جانب الأحزاب والقوى الشيعية، وانعكست تلك الإجراءات على الحساسيات الطائفية

(15) انظر: عبد الحسين شعبان، **من هو العراقي؟: إشكالية الجنسية واللاجنسية في القانونين العراقي والدولي** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، 2002).

(16) انظر: المصدر نفسه.

مجتمعيًا، إضافة إلى مرافق الدولة، الأمر الذي تم استغلاله على أحسن وجه ما بعد الاحتلال، وخصوصًا بتشجيع من بول بريمر، مثلما يذكر في كتابه **عام قضيته في العراق.** وكانت معاهد ومراكز أبحاث ودراسات غربية تعمل على تكريس مفهوم الانقسام الطائفي في العراق منذ نحو ثلاثة عقود من الزمان.

إن الواقع الجديد الذي نشأ في العقود الثلاثة الماضية، ولا سيّما بعد الاحتلال، جعل العراق في مواجهة أشكال مختلفة من الطائفية السياسية، تارة باسم البحث عن الهوية، وأخرى بحجة رفع المظلومية والحيف، وثالثة باسم الأغلبية، ورابعة بقراءة «خاصة» للتاريخ، وخامسة بالسعي لإحياء الماضي. وهكذا دخل أمراء الطوائف في صراع محموم، لم ينفع معه وجود دستور يقرّ مبادئ المواطنة واحترام الحقوق والحريات، وإن احتوى على ألغام لا مجال لذكرها في هذا المقال يمكن أن تنفجر في أية لحظة.

وإذا كانت الهويّات الفرعية تغتني وتتطور بالتفاعل والتواصل الإنساني مع الهويات الأخرى، سواءٌ الهوية الوطنية العامة أو الهويّات الفرعية الأخرى، فإن الأساس في التعايش والمشترك الإنساني هو المواطنة والتي تتطلب مواطنين أحرارًا، بحيث تكون مواطنتهم عابرة للطوائف والإثنيات والأديان والعشائر والجهويات، وفي إطار وحدة كيانية متعددة وموحدة في الآن، وهو الأمر الذي ظلّ غائبًا.

لا نتصوّر وجود حل سحري سريع للمشكلة الطائفية، سواءٌ بإسقاط الرغبات، أو بالتبشير بالتمنيات، فالأمر يحتاج إلى عناء وبناء دستوري وقانوني ومجتمعي، ولا سيّما رفع درجة الوعي والثقافة الحقوقية، فضلاً عن علاقات متساوية ومتكافئة، تؤسس لمواطنة حرة.

ولعّل الخطوة الأولى والأساسية تبدأ بإصدار قانون (سنّ تشريع) **لتحريم الطائفية وتعزيز المواطنة**[17]، ولا سيّما بتأكيد اعتبار الطائفية خطرًا على المجتمع والدولة في آن. وهي جريمة كبرى تستحق أقسى العقوبات إذا ما اقترنت بالعنف واستخدام القوة! وسيكون وجود مثل هذا القانون مدخلاً لمنع استخدام المنابر الحكومية وغير الحكومية، السياسية والدينية والإعلامية والبرلمانية والاجتماعية والتعليمية والثقافية والرياضية لإثارة نعرات الكراهية والاستعلاء بتضخيم الذات، أو باستصغار شأن الآخرين والتمييز ضدهم أو تهميشهم أو إقصائهم.

إن وجود قانون يحرّم الطائفية ويعزز المواطنة سيكون ضدًا نوعيًا لا غنى عنه لمواجهة

(17) انظر: شعبان، «مشروع قانون تحريم الطائفية وتعزيز المواطنة».

نزعات التمذهب والتمييز والتسيّد وإدعاء الأفضليات والتشبث بتقسيمات ما قبل الدولة.

رابعًا: المواطنة ومتفرّعاتها[18]

لكي أختتم هذه الفقرة تبادلت الحديث مع السيد الحسني البغدادي، بإرجاع المسألة إلى غياب المواطنة السليمة والمتكافئة، وهو ما أكّده بحديثه في الفقرة الأولى عن المساواة المتلازمة مع المواطنة، ولذلك حاولت إلقاء ضوء على المواطنة بتفاعلاتها المختلفة ووجهات نظر النخب الفكرية والسياسية في شأنها.

ما يزال موضوع المواطنة وتفرّعاته شغلاً شاغلاً للنخب الفكرية والثقافية والسياسية في عالمنا العربي والإسلامي، وفي بلدان العالم الثالث بوجه عام، في حين أصبح إلى حدود كبيرة موضوعًا مسلّمًا به في البلدان المتقدّمة، وخصوصًا البلدان الصناعية والديمقراطية التي سارت بخطوات حثيثة لتطويره وتعميقه، في تأمين مواطنة فاعلة، على الرغم من أن بعض إشكالياته لا تزال قائمة وأحيانًا تجد تعبيرات جديدة لها، بحكم التنوّع والاختلاف والتعدّدية في الهويّات والرؤى والتصوّرات والمصالح.

وإذا كان مفهوم الدولة العصرية قد دخل الأدب السياسي والقانوني خلال القرون الثلاثة الماضية، ولا سيّما بالاعتراف بأركان الدولة الأساسية التي تقوم على الشعب والأرض والحكومة والسيادة، فإن مفهوم المواطنة ارتبط بمفهوم الدولة المعاصرة، من حيث علاقته كرابطة حقوقية وقانونية، تحدّد حقوق وواجبات الأفراد في ظل دولة يفترض فيها تأمين مبدأ المساواة للجميع، والمساواة كما هو معروف كانت أحد أبرز أهداف الثورة الفرنسية عام 1789، إضافة إلى الحرية والإخاء.

ثمة اختلافات بين الفلسفات والأيديولوجيات إزاء فكرة المواطنة، **فالتيار الديني** بوجه عام والإسلامي بوجه خاص، يتحدث عن مواطنة عابرة لحدود الدولة الوطنية، ولا يعترف بتلك الحدود، فالإسلام دين عالمي وأممي؛ والأمر لا يقتصر على تجاوز الحدود القانونية، بالنسبة إلى التيارات الإسلامية القائمة منذ تأسيس **حركة الإخوان المسلمين في مصر** عام 1928، وصولاً إلى **حزب الدعوة الإسلامي وولاية الفقيه**، بل يمتد إلى الدولة بجميع مفاصلها ومرجعياتها، بطرح مرجعية أممية فوق وطنية.

---

(18) نُشر في صحيفة **الخليج** الإماراتية، 2016/1/6.

ليس هذا فبحسب بل إن تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش) لا يعترف هو الآخر بالحدود، ومن الناحية العملية قام بإلغائها، ممتدًا من الرقة (عاصمة داعش) ودير الزور في سورية وصولاً إلى محافظة الموصل ومناطق أخرى من غرب العراق، أي أنه تجاوز حدود اتفاقية سايكس ـ بيكو لعام 1916، تلك التي جزّأت الوطن العربي، لكن تجاوز تلك الصيغة، كان من الناحية الفعلية تجزئة المجزّأ، وتقسيم ما هو مقسّم، وليس إعادة لحمة الوطن العربي بأجزائه المنقسمة.

أما التيار الماركسي والمدرسة الاشتراكية عمومًا، فقد دعت إلى تجاوز حدود المواطنة وعبور حدود الدولة الوطنية، تحت عنوان «ليس للعمال من وطن»، ومن خلال شعار «يا عمّال العالم اتحدوا»، مقدّمة الأممية البروليتارية وصيغتها الرسمية الأممية الاشتراكية التي حكمت البلدان الاشتراكية، ومسألة التضامن الأممي على حدود الأوطان وسيادتها؛ وفي الكثير من الأحيان، فإن التدخّلات بالشؤون الداخلية وتجاوز الحدود، بما فيها إرسال قوات لاحتلال أقطار أخرى، كان يتم بذرائع أممية وبزعم نجدة هذه البلدان، وخصوصًا بإخضاع الأطراف لنفوذ المركز وهيمنته تحت عناوين الأممية التي تتجاوز المواطنة الوطنية، ولتصبّ في بحر الأممية الواسع.

وإذا كان «الإسلاميون» بمختلف تياراتهم واتجاهاتهم وتبريراتهم يرسلون أشخاصًا (لنقلْ مسلحين) للالتحاق بمشاريع لهم أو تضامنًا مع غيرهم، فإن الاشتراكيين والماركسيين، مارسوا مثل هذا الدور أيضًا، وسمّي الإسلاميون، «المجاهدين»، في حين سمّي الماركسيون والشيوعيون الأنصار والمقاومين.

الشيوعيون والاشتراكيون يريدون التمدّد تحت عنوان «الأممية»، والإسلاميون يهدفون إلى التمدّد تحت عنوان «نشر الإسلام» وكلمة «لا إله إلا الله»، وفي أغلب الأحيان تكون خلفيته مذهبية، وفي كل الأحوال تلك خصيصة لما فوق المواطنة الوطنية، باتجاه مواطنة أوسع وأشمل.

ولا يعترف القوميون العرب بالحدود ويرونها مصطنعة، وبالتالي، فإن المواطنة التي يدعون إليها هي عابرة لحدود سايكس ـ بيكو، وهي مواطنة وحدوية عروبية، تتجاوز الحدود الوطنية، وأساسها أيديولوجي أحيانًا. وعلى هامش الفكرة نفسها، وإن اختلفت عنها، نشأت اتحادات عربية، مثل: مجلس التعاون الخليجي عام 1981 والاتحاد المغاربي عام 1989، ومجلس التعاون العربي عام 1989، وهذه الاتحادات وإن كانت مختلفة عن

الوحدة الاندماجية المصرية - السورية التي أقيمت في شباط/ فبراير عام 1958، لكن صيغة المواطنة كانت فيها أوسع من صيغة المواطنة الوطنية.

ومن منظور **التيار الليبرالي**، فالمواطنة اعتمدت على عبور صيغة الدولة الوطنية بالدعوة إلى إعلاء شأن الفرد، وإعلاء شأن حريته كقيمة عليا، وكذلك إعلاء شأن حرّية السوق، وهي أركان أساسية لليبرالية بمفهومها التاريخي المعاصر لا يمكن فصل بعضها عن بعض، وهي تمثل أرضية لحركة الأفراد وحركة رأس المال، بحيث ينسابان بحرية.

في موضوع المواطنة، وعلى الرغم من التطوّر الذي حصل في هذا الميدان فإن المجتمعات البشرية واجهت العديد من التحدّيات، وإنْ كانت مواجهتنا لها مركّبة ومعقدة ومزدوجة وتأثيراتها خطيرة وسبل حلّها تنحو أحيانًا باتجاه العنف والإقصاء والتهميش وبالطبع عدم الاعتراف بالآخر، وذلك بسبب التعصّب والتطرّف.

ومثلما هناك تحديات واقعية وفعلية تواجهنا، فثمة بعض الأوهام والتصوّرات غير الواقعية واجهتنا أيضًا، وخصوصًا في الدول النامية، حيث ما يزال العالم الثالث يعاني نقصًا فادحًا في موضوع المواطَنة بأركانها الأساسية الأربعة، وباستثناءات محدودة، مثل الهند وماليزيا، فتجارب العالمثالثية لم تحقق هذا القدر من التوازن، ولا سيّما إزاء الهويّات الفرعية والمجاميع الثقافية القومية والدينية واللغوية والسلالية وغيرها[19].

---

(19) مناسبة الحديث والعلاقة بين الديني والعلماني كانت موضوع نقاش ساخن وحوار معرفي وثقافي عقلاني حول «المواطنة» 2016، دعا إليه ملتقى الأديان والثقافات للتنمية والحوار في بيروت، شارك فيه نخبة من المفكرين والباحثين والممارسين بينهم رجال دين ومثقفين علمانيين من مختلف التوجهات.

المناظرة التاسعة

الأوقاف الإسلاميّة وإشكاليّاتها

ثمّة قضيّة استوقفتني مع السيّد الحسني البغدادي، سبق أن جئنا عليها في لقاءاتنا واتصالاتنا المستمرة أكثر من مرّة، وكان دائم الذكر لها والحديث عنها، وأعني بها مسألة **«الأوقاف»** و**«ديوانَي الوقف الشيعي والوقف السُنّي»** وما حصل من تغييرات في **حضرة الإمام عليّ**، وخصوصًا لارتباط ذلك بإقامة السيّد الحسني البغدادي في النجف، حيث الحضرة العَلويّة، والقبّة الذهبيّة الوهّاجة التي بقينا نستذكرها بدهشتنا الأولى، متوسّمين صورة صاحبها وشجاعته وعدله ونُبل مقاصده، ومن خلالها كنّا نتطلّع إلى العالم، كلٌّ بحسب توجّهاته ونشأته ومصادر تأثّره وروافده الروحيّة ووجهات نظره.

أولاً: الأوقاف، وما أدراك ما الأوقاف؟

لأنّ ملف الأوقاف أصبح قضيّة رأي عام، لهذا قرّرتُ أن أفتحه ببُعده الفقهي والمرجعي والاعتباري والتاريخي مع السيّد البغدادي، مع قناعتي بتداخلاته السياسيّة واشتباكاته الحزبيّة وارتباطاته المصلحيّة، كجزء من منظومة ما بعد الاحتلال الأمريكي للعراق، التي شهدت تغييرات جوهريّة ومنافسات حادّة وصراعات طائفيّة وشخصيّة واستقواء وعنف، أفقدتها الهُويّة الرمزيّة والطابع الروحاني التي عُرفت فيه الأوقاف على مدى قرون متعددة.

وقبل أن أسلّط الضوء على ما حصل من تبدّلات أساسيّة في طبيعة عمل الأوقاف، أودّ أن أستعرض سريعًا التحدّيات الأساسيّة التي واجهها العراق بعد احتلاله في 9 نيسان/ أبريل 2003، ذلك التاريخ الذي فتح صفحة مأسويّة جديدة في تاريخ العراق المعاصر، ولم يتمكّن حتى الآن من طيّها، ويبدو أنه لن يستطيع في المدى المنظور التعافي التام

منها والتخلّص من تبعاتها، وذلك بفعل تفكّك الدولة العراقيّة وضعف مرجعيّتها، إضافة إلى نظام المحاصصة الطائفي ـ الإثني الذي تكرّس على نحو شديد في مفاصل الدولة واستشرى كمرضٍ عضال في جسدها.

أربعة **تحدّيات** واجهتها الدولة العراقيّة بعد عام 2003 والإطاحة بالنظام السابق:

أولها، الاحتلال الأمريكي ووجود نحو 170 ألف جندي على الأرض العراقيّة وما تركه من تأثيرات سلبيّة في المجتمع العراقي، وحتى بعد مغادرته «مضطراً» في أواخر عام 2011، فإنّ نفوذه ومكانته ما زالا مستمرّين، سواء بعد طلب الحكومة العراقيّة «نجدتها» حين سيطر «داعش» على الموصل (10 حزيران/يونيو 2014) وتمدّده في ثلث الأراضي العراقيّة، أم بحكم نفوذه السياسي والعسكري والأمني والاقتصادي، الذي تؤمّنه «معاهدة الإطار الاستراتيجي» العراقيّة ـ الأمريكيّة، التي ما تزال مستمرة بعد انتهاء مفعول الاتفاقيّة الأمنيّة (2011)[1]، وعلى الرغم من تصويت البرلمان العراقي يوم 5 كانون الثاني/يناير 2020 على إخراج القوات الأجنبيّة من العراق، في إثر مقتل قاسم سليماني وأبو مهدي المهندس، فإن استمرارها يبدو تحصيل حاصل بعد أن بردت المسألة، وخصوصًا أن التحالف الكردستاني والكتلة السُنّية لم تصوّتا على إخراج القوات الأجنبيّة من العراق.

وثانيها، الطائفيّة والتمذهب في المجال الديني والإثنيّة والتمترس في المجال القومي، وخصوصًا في مناطق الاحتكاك وبؤر التوتر، وذلك عبر التنافس المحموم للحصول على المكاسب، وقد برز بوجه خاص بين العرب والكرد، والكرد والتركمان والكرد والكلدانيين والآشوريين في المناطق المختلطة أو التي أُطلق عليها الدستور «المناطق المتنازع عليها» بما فيها كركوك.

وقد تكرّس هذا التنافس بصيغة مجلس الحكم الانتقالي الذي أسّسه بول بريمر الحاكم المدني الأمريكي للعراق 2003 ـ 2004 الذي وزّع فيه المقاعد الـ25 على الآتي: 13 شيعة و5 سنّة و5 للكرد و1 للتركمان و1 للكلدو آشوريين، وهي الصيغة التي تكرّست من المُشير إلى الخفير، كما يقال، ومن الوزير إلى المراتب الدنيا في الدولة، في **قانون إدارة الدولة**

(1) انظر: عبد الحسين شعبان، **المعاهدة العراقيّة ـ الأمريكية: من الاحتلال العسكري إلى الاحتلال التعاقدي** (عمّان: المركز العراقي للدراسات الاستراتيجيّة، 2008).

انظر أيضًا: **بغداد ـ واشنطن: أي مقايضة للاحتلال العسكري؟** (بغداد: مركز العراق للدراسات، 2011).

قارن الدستور العراقي النافذ حيث وردت الإشارة إلى المكوّنات في الديباجة (مرّتان) والمادة 9 و12 و49 و125 و142.

للمرحلة الانتقاليّة لعام 2004 **والدستور الدائم** الذي استُفتي عليه في 2005/10/15 وأجريت الانتخابات النيابيّة على أساسه في 2005/12/15، وبدلاً من تأسيس دولة المواطنة أصبحت «المكوّنات» سارية المفعول وتتغلغل في جميع مفاصل الدولة.

وثالثها، الإرهاب المنفلت من عقاله، ولا سيّما الذي استخدمه تنظيمَا **القاعدة وداعش**، واتّخذ أشكالاً مختلفة، علمًا بأن ظاهرة العنف بجميع أشكاله أصبحت شائعة في المجتمع العراقي، وخصوصًا بانتشار السلاح واستقواء البعض على البعض الآخر بالميليشيات التي يتحكّم فيها، سواء التي اندغمت قانونًا باسم «الحشد الشعبي» في القوات المسلّحة أم التي تعَد خارج القانون، وجميع هذه العناوين قامت بارتكابات كثيرة.

ورابعها، الفساد المالي والإداري، وهو انعكاس للفساد السياسي الذي ضرب الدولة العراقيّة من أقصاها إلى أقصاها، حيث لا يمكن استثناء حقل أو مجال من حقولها ومجالاتها من ذلك، إلى درجة أحدثت شللاً كبيراً في قدرة الدولة على إعادة الإعمار أو تأمين الخدمات الضروريّة مثل الكهرباء والماء الصافي، ناهيك بالصحّة والتعليم وتوفير فرص العمل للحدّ من البطالة.

وظهرت هذه التحدّيات كمتلازمات مترابطة ومتشابكة ومتداخلة بعضها مع البعض الآخر، وخصوصًا أن نظام التقاسم الوظيفي الطائفي - الإثني الذي تأسّس على توزيع الغنائم في ما عُرف بالزبونية السياسيّة إلى درجة أن جميع القوى المشاركة في العمليّة السياسيّة أصبحت حامية له، وهذا الأخير يمثّل البيئة الصالحة للفساد الذي غدا مؤسسة تجد الأُطر «القانونيّة» لها أحيانًا.

وإذا كان الاحتلال صائرًا إلى زوال، وهو ما عبّر عنه كاتب السطور منذ الأيام الأولى، وما يذهب إليه أيضًا السيّد الحسَني البغدادي في بياناته وتصريحاته منذ 9 نيسان/أبريل 2003، لكن الخشية كانت تكبر من تكريس الطائفيّة المجتمعيّة، تلك التي قامت على أساس الشحن الطائفي والمذهبي ومعها استشرى العنف وتفشّى الإرهاب وانتشر السلاح وتغذى ذلك على الفسادين المالي والإداري اللذين ساهم فيهما الجميع بلا استثناء.

وكان أحد مظاهر الطائفيّة التي تكرّست هو **تقسيم وزارة الأوقاف** إلى وقف شيعيّ وآخر سنّي وأوقاف أخرى للأديان والمذاهب، الأمر الذي شجّع على المنافسة ولا سيّما غير المشروعة بينها ومحاولات الاستحواذ وفرض الهيمنة عليها في ظلّ ادعاءات بعائديّتها واتهامات متبادلة، تلك التي وجدت ضالّتها مع الإقصاء والتهميش ونهب المال العام والتي اقترنت بمحاولات تطهير طائفي أو إثني واستحواذ على ممتلكات أو الحصول على

امتيازات من الدولة وإصدار قرارات والحصول على تسهيلات، الأمر الذي زاد من التنافس المحموم بينها.

وكنت بعد هذا العرض الذي وافقني السيّد الحسني البغدادي على الدخول فيه قد سألته: **هل أنت مع تقسيم وزارة الأوقاف وما هو رأيك بالوقْف الشيعي؟**

أجاب البغدادي بصريح العبارة أنه ضدّ تقسيم الوزارة إلى عدّة أوقاف، وهذه الأوقاف وإنْ كانت بأسماء طوائف، لكنها ينبغي أن تكون تحت إدارة الدولة، والدولة واحدة، وهي وحدة كيانيّة غير قابلة للقسمة على أساس طائفي أو إثني، فضلاً عن أنّ معظم الذين شغلوا المناصب في الأوقاف والإدارات الدينيّة على اختلافها، كرّسوا المنافسة الطائفيّة والدينيّة واعتبروا الوقف الآخر «عدوًّا» أو «خصمًا» على أقل تقدير يمكن وضع اليد على ممتلكاته بوصفها «غنائم» هُم أحقّ بها منه، الأمر الذي ترك ردود فعل حادّة جدًّا واحتكاكات ومعارك معلنة ومُستترة، وخصوصًا بين عامَي 2006 و2007، وذلك بُعيد تفجير مرقدَي الإمامَين الحسن العسكري وعليّ الهادي في سامراء يوم 6 شباط/فبراير 2006.

جدير بالذكر أن الأوقاف الإسلاميّة تندرج ضمن فئتين رئيستين هما:

1 ـ المساجد والمقامات على اختلافها وغيرها من المواقع الدينيّة العامة.

2 ـ الأراضي والعقارات والممتلكات كافة، تلك التي يوقفُها أصحابها الأصليّون.

وقد خضعت الأوقاف الإسلاميّة بعد الاحتلال عام 2003 لتغييرات هيكليّة أثّرت في أدوارها، وهو ما قاد إلى **«تطييف الحقل الديني»** وأثار منافسات بين المؤسسات الدينيّة «الشيعيّة» و«السُنيّة» بوجه خاص بسبب الترتيبات الجديدة التي عمّقت الخصومات وزادت من الانقسامات المذهبيّة، حتى وإن كانت بخلفيّات سياسيّة.

وسعت الأحزاب الدينيّة الشيعيّة والسنّية على حدّ سواء للحصول على مكاسب من عمليّة التغيير في مسار الأوقاف، فحزب الدعوة والمجلس الإسلامي الأعلى وعموم تيار الشيعيّة السياسيّة كانت تتهم النظام السابق بأنه قد مارس تعتيمًا على الهويّة الشيعيّة عبر وزارة الأوقاف وبتدخلات من أجهزته الأمنيّة، إضافةً إلى حزب البعث ومنظماته، في حين أن الحزب الإسلامي «السُنّي»، وهو امتداد لحركة الإخوان المسلمين، انتقد التوجّه العلماني كما سمّاه للنظام السابق، ورأى أن تأسيس الوقف السُنّي فرصة لإعادة توكيد موقع الدين في الحياة العامة[2] وهو ما يذهب إليه عموم السُنّية السياسيّة.

---

(2) انظر: حارث حسن، «السلطة الدينيّة وسياسة الأوقاف الإسلاميّة في العراق،» مركز كارنيغي، 11 حزيران/يونيو 2019، <https://carnegie-mec.org/2019/06/11/ar-pub-79283>.

وللاطّلاع على الحيثيات الخاصة بالأوقاف نقول إن من أُولى قرارات مجلس الحكم الانتقالي هو إلغاء وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة واستبدالها بدواوين وقفيّة لكل طائفة دينيّة، ونشأ عن هذا الإجراء «ديوان الوقف الشيعي» و«ديوان الوقف السُنّي» ودواوين للأوقاف الدينيّة المسيحيّة والإيزيديّة والصابئة المندائيّة[3].

وفي عام 2004 تشكّلت لجنة استشاريّة شيعيّة ـ سُنّية لتوزيع الأوقاف الإسلاميّة، وقد اختلف الأعضاء فيما بينهم، لتنشأ لجنة أطلق عليها **«لجنة الفك والعزل»** عام 2008، فوضعت بعض المعايير مثل السَنَد المسجّل للوقف والهُويّة الطائفيّة للواقف وأدلّة أخرى، لكن ذلك لم يحلّ المشكلة بما فيها اللجوء إلى القضاء والمحاكم لإصدار أحكام في شأن «الأوقاف المتنازع عليها»، وهي شبيهة بالأراضي المتنازع عليها بين الإقليم والحكومة الاتحاديّة[4]، بقدر ما زاد الطين بلّة وعقّد من المشكلات القائمة وساهم في توتير الأجواء والشحن الطائفي وانفتاح شهيّة الهيمنة لدى البعض.

وهكذا سبّب ما سمّي إعادة هيكلة الأوقاف في **تسييس الهُويّات الطائفيّة مجتمعيًّا** وتعمّقت الحدود الفاصلة بين الطائفتين وتقلّصت الفضاءات المحايدة، ودفعت تلك الإجراءات إلى توسيع دائرة العنف والتطهير، ولا سيّما الاستقواء بالسلاح للاستحواذ على الأوقاف بزعم عائديّتها، وخصوصًا في ظل ضعف مرجعيّة الدولة أو غضّ النظر من جانب أجهزتها الأمنيّة على التجاوزات في هذا المجال، وكان أكبر خلاف ـ وما يزال ـ هو الخلاف على **سامراء ومرقدَي الإمامين الحسن العسكري وعليّ الهادي** اللذين تم تفجيرهما كما

---

(3) انظر المرسوم الرقم (2) الصادر عن سلطة الائتلاف المؤقتة (آب/أغسطس 2003) الذي حلّ الكيانات ذات الصفة السياسيّة والعسكريّة، وترك أمر وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة إلى مجلس الحكم الانتقالي لجعلها في «عهدة العراقيين» بسبب حساسيّة التدخل في هذه الأمور، وزعم تقسيم الأوقاف وتجزئتها «إنهاء تدخل الدولة في المجال الديني ومنح حريّة أكبر للمذاهب والأديان للتعبير عن هُويّاتها ومعتقداتها وممارسة طقوسها وشعائرها»، وهكذا بدأت منافسة ماراثونيّة للسيطرة على الأوقاف تحت عنوان «إعادة الهيكلة». على سبيل المثال لا الحصر، احتلت مجموعة شيعيّة مرتبطة بالشيخ محمد اليعقوبي «جامع الرحمن الكبير» في منطقة المنصور ببغداد، وأصبح هذا الجامع المقر الرئيسي لحزب الفضيلة، وكانت مجموعة سنّيّة أخرى سيطرت على «جامع أم الطبول» وغيّرت اسمه إلى «جامع أمّ القرى»، لكن الوقف السُنّي استعاد الجامع من هيئة علماء المسلمين المعارضة للاحتلال الأمريكي وألحقه بوصايته.

(4) في خصوص «المناطق المتنازع عليها» فقد ورد ذكرها في المادة 58 من قانون إدارة للمرحلة الانتقاليّة (الدستور المؤقت) والمادة 140 من الدستور الدائم، بما فيها محافظة كركوك، التي كانت وما تزال ومع مرور الأيام ستبقى مشكلة مستعصيّة وقابلة للانفجار في أية لحظة إنْ لم يتم التفاهم على حلّها بروح التسامح والعيش المشترك والوحدة الوطنيّة ومن دون مغالبة أو استقواء. وتلك أحد ألغام الدستور الكثيرة. انظر: عبد الحسين شعبان، **العراق: الدستور والدولة من الاحتلال إلى الاحتلال** (القاهرة: دار المحروسة، 2005).

تمت الإشارة إلى ذلك في ظلّ تصاعد صراعات سنّية ـ شيعيّة وبتداخلات مسلّحة وإرهابيّة.

وكان مجلس النواب في عام 2005 قد أقرّ قانونًا لإدارة العتبات المقدّسة والمزارات الشيعيّة، وأوكل مسؤوليّتها إلى **ديوان الوقف الشيعي** وهو ما زاد الاحتكاك والمنافسة في شأن مقامَي سامراء[5]، علمًا بأنّ المقامين كانا تاريخيًّا بإدارة أُسرٍ سنّية وفي مدينة أغلبتها الساحقة من السُنّة، الأمر الذي أثار اعتراضات شديدة من جانب رئيس الوقف السُنّي، عبد الغفار السامرائي.

وفي عام 2012 رُفضت دعوى قضائيّة قدّمها ديوان الوقف السُنّي في شأن الأساس القانوني الذي استند إليه لتوسيع اختصاص الوقف الشيعي كي يشمل مقامات سامراء، وظلّت الأحزاب والقوى الشيعيّة تتشبّث بسامراء بزعم حماية المراقد لأنها موجودة في «بيئة معادية» بحسب ما تبرّر، وتحتاج إلى رعاية خاصة، وعند سيطرت داعش على سامراء عام 2014 دخلت «سرايا السلام» التابعة لتيار مقتدى الصدر لحماية المقامين مع فصائل أخرى من الحشد الشعبي الذي أُنشئ في إثر **فتوى الجهاد الكفائي** التي قال بها السيّد السيستاني[6]. وقد اتّهم الكثير من أبناء سامراء، وبعضهم باتصال خاص مع كاتب السطور، بعض فصائل الحشد الشعبي غير المنضبطة بشنّ حملة لوضع اليد على مبانٍ تجاريّة وسكنيّة محيطة بالمقام، بما فيها إجبار المالكين على بيعها في إطار سياسة تغيير ديمغرافي وكما تقول الرسائل والاتصالات أنه نهج متّبع منذ عام 2006[7].

استعرضت مع السيّد الحسني البغدادي ثلاثة أمثلة صارخة في السباق الطائفي المحموم:

أولها، قضيّة جامع الأصفيّة وسط العاصمة بغداد، حيث يجادل جماعة الوقف الشيعي بأنّ ضريح أحد رموز الشيعة وهو محمد بن يعقوب الكلّيني المتوفى في 941 موجود فيه،

(5) القانون رقم 19 الذي شرّعه مجلس النواب بتاريخ 26 كانون الأول/ديسمبر 2005.

(6) انظر: عبد الحسن شعبان، **الإمام الحسني البغدادي: مقاربات في سسيولوجيا الدين والتديّن** (النجف: دار إحياء تراث الإمام البغدادي، 2018)، يمكن مراجعة القسم السابع الموسوم «عن فكرة الجهاد» والذي يتناول الجهاد الدفاعي وآراء فقهاء شيعة بما فيها «الجهاد الابتدائي»، إضافة إلى الجهاد الكفائي، الذي سمّي بالكفائي لأنه لو قام به من يفي بالغرض فإنه يسقط عن الآخرين، أي أن شرط الكفاية يكون قد تحقق في حين أن الجهاد العيني لا يسقط عن الشخص حتى لو تحقق مبدأ الكفاية (ص 241 - 259) أمّا عن وجوب النهضة التي دعا إليها العلّامة السيّد محمد الحسني فيمكن الاطلاع عليها (ص 259-262).

(7) انظر: رسالة خاصة إلى المؤلف من السيّد ص. السامرائي بالإيميل، وحديث هاتفي (أواسط عام 2018)، يذكر فيها بعض المعلومات المثيرة، وهي طالما تكرّر بعضها في وسائل الإعلام المختلفة، بما فيها وسائل التواصل الاجتماعي، وإن لم يستطع المؤلف التوثّق من دقّتها.

في حين تقول جماعة الوقف السُنّي إن المسجد ارتبط لمدة طويلة بالطريقة الصوفيّة وفيه ضريح الحارث المحاسبي العلّامة الصوفي. لكنّ الخلاف حُسم بعد مدة طويلة من الجدل والنقاش والأخذ والردّ لصالح الوقف الشيعي؛ وتعليقي هنا: ماذا سيضرّ لو كان الوقف إسلاميًّا أي للشيعة والسُنّة ولغيرهم؟ أليس ذلك مصدرًا للتعايش والوحدة الوطنيّة والتقارب بين المذاهب؟ وهي فرصة لتطويق الطائفيّة بدلًا من المنافسة المشروعة وغير المشروعة بزعم عائديتها لهذه الطائفيّة أو تلك ولهذا الوقف أو ذاك كما علّق السيّد الحسني البغدادي.

ثانيها، **جامع الخلّاني** وسط بغداد، وقد سيطر عليه جماعة ديوان الوقف الشيعي بزعم أن محمد بن عثمان العميري أحد النواب الأربعة للإمام صاحب الزمان «المهديّ المنتظر» مدفون فيه بحسب الرواية الشيعيّة، ولكن جماعة ديوان الوقف السُنّي ترفض ذلك، وترى في الأمر افتئاتًا على الحقيقة، وإنّ جماعة الوقف الشيعي تحاول الاستقواء عمليًّا بالسلطة، ولا سيّما في ظل الاحتكام إلى السلاح، وهكذا أصبح هذا الجامع أيضًا تحت هيمنة الوقف الشيعي.

ثالثها، **بعض أوقاف الموصل**؛ تلك التي تعاظمت الخلافات في شأنها بعد احتلال داعش للمدينة التي تمّ تحريرها في نهاية عام 2017، فقد طالب جماعة من الوقف الشيعي ضمّ 20 مسجدًا في المدينة، لأنها تحمل أسماء شيعيّة وهو ما أثار خلافات شديدة، وعُدَّت تلك المحاولة أنها تستهدف تغيير «هُويّة الموصل» التي تتنازع حول هويّتها العربيّة خلافات مع القوى الكرديّة، ولا سيّما حول بعض مناطقها، وهو ما انعكس في تركيب مجلس المحافظات وتقاسم المسؤوليات فيه.

هذه مجرّد أمثلة صارخة، وهناك خلافات حول **جامع القباء** (منطقة الشعب) **وجامع المثنى** (حيّ القاهرة) **وجامع المدلّل** (منطقة العطيفية). وبحسب رواية الوقف السُنّي فإن ميليشيات شيعيّة أرغمت القائمين عليها لمغادرتها وتمّ الاستيلاء عليها بالقوّة بعد أن توقّف المسؤولون عنها من المجيء إليها خشية على حياتهم، علمًا بأن الوقف الشيعي ردّ على هذه الاتّهامات واعتبرها مجرّد مزاعم، لأنّ النظام السابق كان يستهدف الشيعة ويحابي الآخرين، وإلّا كيف يعيّن مسؤولًا سنّيًّا عن **جامع الرشاد** في مدينة الثورة سابقًا (التي أصبحت مدينة صدّام وحاليًّا مدينة الصدر) وهي مدينة شيعيّة، وهو ما جرى تصحيحه بعد عام 2003، كما يذكر جماعة الوقف الشيعي.

لقد تسبّب تطييف الأوقاف الإسلاميّة في تعميق الشرخ المجتمعي مذهبيًّا، بفصل الهُويّة الإسلاميّة والتعصّب لهُويّة طائفيّة فرعيّة، الأمر الذي زاد من التعصّب والتطرّف

والعُنف أحيانًا، إلى درجة أن الهُويّة الإسلاميّة المشتركة والعابرة للطوائف أصبحت من تراث الماضي وأصبح هناك من يجاهر بهُويّته الطائفيّة ويحاول ازدراء أو التقليل من الطوائف الأخرى، على الرغم من أن فشل الأحزاب الطائفيّة دفع المجتمع العراقي، وبغضّ النظر عن الانتماء إلى هُويّات فرعيّة، لإدانة الطائفيّة ونظامها الغنائمي المسؤول عن تدهور الأوضاع الاقتصاديّة والخدميّة والصحيّة والتعليميّة في البلاد، ناهيك باستشراء الفساد المالي والإداري، فضلاً عن الإرهاب والعنف، والأمر لا يتعلّق بالشيعة أو السنّة، بل بجميع الطوائف والأديان والاتجاهات السياسيّة، وهو ما انعكس خلال حقبة الحراك الشعبي التي شهدها العراق منذ تشرين الأول/أكتوبر 2019، والتي ما تزال مستمرة حتى الآن، وكانت السبب الأساس في الإطاحة بحكومة عادل عبد المهدي، بعد نحو 600 قتيل وما يقارب 20 ألف جريح[8].

إذا كانت السلطة الدينيّة الشيعيّة قد تكرّست سياسيًّا، ومعها هُويّات طائفيّة وإثنيّة أخرى وفقًا للتقاسم المذهبي ـ الإثني، فإن أحد وجوهها في الحقل الديني كان طريقة إدارة العتبات، حيث كانت المنافسة على أشدّها بين الأحزاب الشيعيّة للحصول على الموارد الماديّة والمعنويّة من المقامات، في النجف (حضرة الإمام عليّ) وفي كربلاء (حضرة الإمام الحسين وأخيه العبّاس) وفي الكاظميّة (حضرة الإمام موسى بن جعفر ـ الكاظم والإمام محمد الجواد) وفي سامراء (حضرة الإمام الحسن العسكري والإمام عليّ الهادي)، وحين اختير السيّد حسين الشامي عضو حزب الدعوة رئيسًا لديوان الوقف الشيعي، أُسندت رئاسة الهيئة العليا للحجّ والعُمرة إلى الشيخ المولى من المجلس الإسلامي الأعلى، وكلاهما تعرّض لشبهات واتّهامات بالفساد، وخصوصًا السيّد الشامي الذي قيل إنّه حوّل أرضًا تابعة لجامعة البكر اشتراها بثمن زهيد وبالأقساط على عدّة أعوام إلى جامعة أسّسها باسم **جامعة الإمام الصادق** (التي كان رئيسًا لمجلس إدارتها والمساهم الأساسي فيها)، لكنه دافع عن نفسه بوصف المؤسسة مملوكة لجهة خيريّة وليست ربحيّة.

وكان ديوان الوقف الشيعي قد اتّهم رئيسه السابق حسين بركة الشامي بالاستيلاء على عقارات وممتلكات وتحصيله أموالاً طائلة لصالحه الشخصي، كاشفًا أنّ الشامي يرفض الامتثال للقرارات الصادرة عن الجهات القانونيّة في تسليم ما بذمته من ممتلكات، وكان الوقف قد شرع بمخاطبة مجلس القضاء الأعلى بمحاكمه المختصّة ومؤسّساته المعنيّة التي أكدت أحقيّة ديوان الوقف الشيعي في الكثير من الدعاوى التي قدّمها سابقًا ولاحقًا

(8) قارن: حسن، «السلطة الدينيّة وسياسة الأوقاف الإسلاميّة في العراق».

في ما يخص رئيسه السابق، وهنا يمكن الإشارة إلى الكتاب الرسمي العدد 1434/ب/2017 بتاريخ 5/4/2019 في استعادة ممتلكاته وأوقافه العامة من الجهات المغتصِبة لها ومنذ سنوات طويلة (المقصود العقار المرقم 8/32 عطيفيّة) مثلما وردت الإشارة إلى جامعة الإمام الصادق التي استولى عليها الشامي شخصيًّا والتي كانت مرتبطة بديوان الوقف الشيعي خلال حقبة رئاسته وجميع المشيّدات الإضافيّة. وقد ردّ الشامي على الاتّهامات الموجّهة إليه بخطابٍ مطوّلٍ يمكن الاطّلاع عليه[9].

وكان مجلس النواب قد أقرّ قانونًا جديدًا لإدارة «العتبات المقدسة» منح فيه رئيس ديوان الوقف الشيعي حقّ تعيين كبار مديري العتبات بعد الحصول على موافقة المرجع الأعلى للطائفة[10]. وهكذا أضحت المؤسسة الشيعيّة كيانًا نافذًا. حتى قيل إنها هي من يعين رؤساء الوزارات المختلفة.

وكان قد تم تعيين علاء الموسوي (الهندي) لمنصب رئيس الوقف الشيعي، وقد طلب مجلس النواب استجوابه (استضافته) في خصوص شُبهات فساد وسوء إدارة، لكنه رفض الحضور، وبعد انقضاء مدّة عمله (خمس سنوات) وبلوغه السنّ القانونية للتقاعد (كما يقول)، كتب رسالة إلى السيّد السيستاني ذيّلها بـ«أقل خدّامكم» يستأذنه فيها بالانسحاب.

وحيث يتم اليوم استخدام وزجّ اسم «المرجعية» فأودّ التوقّف على عجالة للإشارة إلى أنّ أول مرّة استُخدم مصطلح «المرجع الدّيني الأعلى» جاء في رسالة كُتبت باسم السيّد محسن الحكيم إبان حكم عبد الكريم قاسم (1958 ـ 1963) في محاولة لمواجهة المدّ الشيوعي، ثم تمّ تداول ونشر وصف «آية اللّه العظمى» بهدف الترهيب والتعظيم والتقديس.

(9) انظر: الشامي يردّ على اتهامات الأعرجي، وكالة أنباء براثا، 21 نيسان/أبريل 2011.

(10) لم يفسّر القانون عبارة «المرجع الأعلى» التي وردت في نصّه، ولكن الاعتقاد الذي ساد يعود إلى موقع السيّد علي السيستاني (آية الله) الذي يتربّع على ما يسمى المرجعيّة، علمًا بأن المرجعيّة تعدديّة وليست واحديّة، كما أنها اختياريّة وليست إجباريّة مفروضة على جميع الشيعة، وهناك الآن مجمع مرجعيّ يضم السيّد محمد سعيد الحكيم (عربي من عائلة الحكيم العراقيّة المعروفة في النجف) وله نفوذ كبير، وكان يمكن أن يكون المرجع الأول لولا احتسابه على النظام السابق، وأيضًا محمد اسحاق فياض (أفغاني) وبشير النجفي (باكستاني)، كما يمكن القول هناك مرجعيّة السيّد أحمد الحسني البغدادي (آية الله) وهو من أوائل الذين واجهوا الاحتلال الأمريكي ورفضوا التعاطي مع ذيوله في العمليّة السياسيّة كما يقول، إضافة إلى بعض النشطاء في الحقل الديني مثل السيّد حسين اسماعيل الصدر في الكاظميّة وهو وإن حاول طبع رسالة عمليّة، لكنه لا يرتقي إلى منافسة مرجعيّة السيستاني على الرغم من علاقته الوطيدة مع أركان العمليّة السياسيّة، وكان كولن باول وزير الخارجيّة الأمريكي قد زاره في بيته بصحبة بول بريمر الحاكم المدني الأمريكي للعراق، علمًا بأن علاقته بالنظام السابق كانت جيدة هي الأخرى، وله مؤلفات وكتب عديدة.

وبصدد مصطلح «المرجعية» وما تبعه من مصطلح «التقليد» للمرجع يذهب محمد مهدي شمس الدّين إلى القول: إنّهما مصطلحان غير موجودين في أي نصّ شرعي، وإنّما هما مستحدثان وليس لهما أساس من حيث كونهما تعبيرين يدلّان على مؤسسة هي «مؤسسة التقليد» ومرجعيّة هي «مرجعيّة التقليد»، ويضيف إلى أنه ليس لهما ذكر في الأخبار والآثار، فضلاً عن الكتاب الكريم[11].

ويقرّر شمس الدّين: «نحن في الفكر الإسلامي ليس عندنا أتباع للأشخاص. الفقيه لا يتمتّع بأيّة قداسة على الإطلاق، وليس مؤهّلاً لأن يكون متبوعًا على الإطلاق، ولذلك مفهوم التقليد، مفهوم دخيل...». وكان الحسني البغدادي قد ذهب إلى ذلك بقوله: إن التقليد السائد لم يرِد له أصل في الشرع؛ وأعتقدُ أن شمس الدّين والحسني البغدادي أعطيا الأولويّة للعقل ولعلاقة الإنسان المباشرة بالخالق.

وإذا كان هذا الاستطراد خروجًا عن المتن، فلأن الكثير من الكلام قيل حول دور المرجع والمرجعيّة إلى درجة أن بعض الأقوال المنسوبة إليهما أصبحت شبه مقدسة، بل إن مجرّد نسبتها يعطيها قوّة التنفيذ حدّ التابو، وهناك من استغلّها لأغراض سياسيّة أو شخصيّة أو حتى تجاريّة، ربّما ألحقت ضررًا بجوهر الدّين وقِيَمه الإنسانيّة، فرجل الدّين بشرٌ معرّض للخطأ والصواب، ولا سيّما إذا ما اتّخذ أحكامًا أو مواقف أو ما يُطلق عليه فتاوى تتعلّق بأحوال النّاس والحياة العامة، فليس كل مرجع مؤهّل لإصدار فتوى أو حكم لأن بعضهم قد يُلحق أذىً بالسلام المجتمعي والوحدة الوطنيّة، إضافة إلى الأحكام الخاصّة التي تتعارض في الكثير من الأحيان مع قوانين الدولة ودستورها، ويعود ذلك إلى مدى علمه وثقافته ومعرفته وتفقّهه، وكم من الفتاوى كانت خاطئة، بل وضارّة، وقادت إلى احترابات وفِتَن، وتركت تأثيرات خطيرة في الوحدة الوطنية؟ لأنها ضدّ العلم وسبّبت في إحداث شرخ في النسيج الاجتماعي أحيانًا، وقد دفع النّاس ثمن ذلك باهظًا.

ويقول محمّد مهدي شمس الدّين في خصوص مصطلح «المرجعيّة»: تمّ اختراع هذا المصطلح، وهو بالطّبع مصطلح سياسي ليس له أي أساس في المراتبيّة الحوزويّة الشيعيّة كما ذكرنا، والسّبب يعود لإظهار مكانة السيّد الحكيم و«مرجعيّته» خلال حقبة الصّراع

(11) انظر: محمد مهدي شمس الدّين، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي** (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1999)، ص 142 وما بعدها. انظر بتوسع: عادل رؤوف، **صناعة العقول بين التقليد الفقهي وثقافة التقليد**، ط 3 (بغداد: المركز العراقي للإعلام والدراسات، 2007).

مع الحركة الشيوعيّة، وبلا أدنى شك سيكون مثل هذا الانحياز أو التمايز على حساب «المرجعيات» الأخرى، مثلما يتم اليوم استخدام اسم **«المرجعيّة العليا»** أو **«المرجعيّة الرشيدة»** أو **«المرجعيّة الحكيمة»** لإضفاء نوع من الهيبة والتقديس عليها وإبراز مكانتها، بل والتعكّز عليها في دعم هذا الموقف السياسي أو ذاك، علمًا بأن المرجعيّة الشيعيّة - الاثني عشريّة هي تعدّدية، بحكم تعدّد الاجتهادات.

وبحسب المفكّر الإسلامي **عادل رؤوف**، هناك تفاوتٌ في المعرفة بين النّخبة الدّينيّة والنّخبة غير الدّينيّة من عامّة النّاس، ويُطلق على النخبة الأولى اسم «المرجعيّات» ويرى أنها تتمتّع بحقوق استثنائيّة يسمّيها **«حقوق ما فوق بشرية»**، أي امتيازات غير محدودة لاعتقادات تتعلّق بامتلاكها ناصية الفقه الدّيني وحق الإفتاء، وبوصفها حلقة الوصل بين الأتباع الذين يسمّون«المقلّدين» وبين الله، بغضّ النّظر عن المعرفة المتطوّرة التي تمتلكها النّخب غير الدّينيّة، علمًا أن هناك من يبالغ بإعلاء شأن المرجعيّات من داخلها، ولا سيّما من حواشيها وذيولها ومن خارجها ولأغراض مختلفة، بهدف جعلها خارج دائرة النقد مهما قامت به من أفعال أو اتّخذته من قرارات، لكون منزلتها «عُلويّة» وآرائها أقرب إلى القداسة، وخصوصًا من يعدها شفيعًا أو ما يقارب ذلك في اليوم الآخر!!!

وفي خصوص ما يسمّى الحقوق الشرعيّة (الخُمس والزّكاة) فيقارن عادل رؤوف بين ما تحصل عليه بعض المرجعيات من الأموال وبين ما تحصل عليه الكنائس المسيحيّة، وفي كلتا الحالتين، فإن الأمر سيّان بمن يتصرّف بها من دون حساب أو مساءلات، وخصوصًا من جانب الورثة بالنسبة إلى المرجعيات الدّينيّة الإسلاميّة خارج أيّ رقابة أو خضوع لقانون أحيانًا. وكم أثارت مسائل الإرث والقضايا الماليّة عمومًا من إشكالات بين الأبناء والأحفاد والأصهار في غياب الشفافيّة والتفريق بين المال العام والمال الخاص[12].

ولعلّ تلك «الحقوق» والمكانة التي تقوم على أساسها منزلة رجال الدّين تضفي عليهم أحيانًا نوعًا من الحصانة والسموّ، بحيث تجعلهم منزّهين عن الأخطاء وخالين من العيوب، حتى ليتصّور البعض أنّهم «مصانون وغير مسؤولين» وكل نقد يوجّه إليهم ولتصرّفاتهم وسلوكهم ومواقفهم يندرج في النقد الموجّه إلى الدّين، وسرعان ما تواجه الناقد الاتّهامات إلى درجة الكُفر والإلحاد، وقد يبالغ البعض في إبداء الولاء لرجال الدّين، ولا سيّما من المقلّدين وأبناء العامّة فليجأ إلى تقبيل أيديهم والتبرّك بهم حتى وإن كان بعضهم لا يتمتّع

(12) انظر: رؤوف، المصدر نفسه، ص 329 وما بعدها.

بصفات الورع والتقوى والزّهد وخدمة الصالح العام. وبغضّ النظر عن مثل هذا الاعتقاد، فإن للسيستاني نفوذًا كبيرًا ومؤثرًا، منذ الاحتلال الأمريكي للعراق عام 2003، وهو ما يوضحه بول بريمر في كتابه عام قضيتُه في العراق[13].

إضافة إلى الوظائف الدينيّة قامت العتبات بوظائف تجاريّة واستثماريّة وحصلت على دعم حكومي وإعفاءات من الضرائب، بل إن جناحًا عسكريًّا أصبح لها ضمن إطار الحشد الشعبي بعد فتوى الجهاد الكفائي (2014) مثل: فرقة العبّاس ولواء علي الأكبر وهو ما يطلق عليه «حشد السيستاني» مقابل ما يعرف بالحشد الولائي المدعوم من إيران[14].

وساهم مكتب السيستاني عام 2012 في صياغة قانون ديوان الوقف الشيعي الذي يتولى رئيس الوزراء تعيين رئيسه بعد التشاور مع المرجع الأعلى[15]. باختصار فإن السيستاني أو ما يسمى «المرجع الأعلى» حصر المسؤوليّة بيده من دون غيره إلّا إذا أراد إشراك آخرين، وهو ما حصل بتقريب بعض من يريده السيّد محمد سعيد الحكيم. وهكذا فإن المؤسسة الدينيّة الشيعيّة تُعد هرميّة ولا رقابة عليها وليست خاضعة لأي مرجعيّة تعلو فوقها بما فيها مرجعيّة الدولة التي تسعى لكسب وِدّها، وهي التي تبارك للوزارات والوزراء الذين ما إن تبدأ المشاورات لتعيينهم حتى يتحركون بشكل مكّوكي نحو النجف، ولا يقتصر الأمر على

---

(13) انظر: بول بريمر، **عام قضيته في العراق: النضال لبناء غدٍ مرجوٍ**، ترجمة عمر الأيوبي (بيروت: دار الكتاب العربي، 2006).

(14) قارن حديث خاص مع عضو بارز من منظمة بدر «تحالف الفتح» تحفظ عن ذكر اسمه بتاريخ 20 كانون الأول/ديسمبر 2019.

(15) نصّت المادة 13 من قانون ديوان الوقف الشيعي على ما يأتي:

يتولى الديوان:

أولًا: إدارة الوقف الذي ليس له متولّ خاص وهو المنصب لإدارته من قبل الواقف أو المرجع الديني.

ثانيًا: الـرقابة على الوقف الذي له متولّ خاص، ومحاسبة متولّيه سنويـًـا، وإدارته عند وفاة المتولّي أو عزله أو استقالته إلى حين تعيين متولّ جديد، وإقامة الدعاوى عند استغلال الوقف أو تحويلـه إلى ملك صرف خلافًا للقانون، وهذا يعني أن كل ما يتعلّق بالوقف يكون تحت إشراف «المرجع الأعلى» أي السيستاني حاليًّا الذي سيكون مسؤولًا عن نجاحه أو فشله.

أما المادة 14 فقد فرضت الامتثال للفقه الشيعي ورأي المرجع الأعلى في تعيين مديري العتبات والأوقاف، علمًا بأنّ الفقه متنوّع لا واحدي والمرجع ليس إجباريًّا وإنما اختياريّ، وهناك اجتهادات أخرى.

وقرّرت المادة 15 جعل المدارس والحوزات الدينيّة خارج دائرة الوقف ولا يمكنه التدخّل في شؤونها من دون موافقة المرجع الأعلى أي أن التدخل أو عدم التدخل هو بموافقة المرجع الأعلى، وتلك هيمنة على كامل المشهد الشيعي استمدّها المرجع الأعلى من الدستور العراقي النافذ والتي جاءت ديباجته لتؤكد إعلاء مكانة ودور المراجع العِظام.

قارن كذلك: عبد الحسين شعبان: «السيستاني أو ولاية الفقيه غير المعلنة،» **النهار**، 2007/3/2، و**العراق: الدستور والدولة من الاحتلال إلى الاحتلال**.

الشيعيّة السياسيّة، بل يشمل السُنّية السياسيّة والحركة القوميّة الكرديّة أيضًا، فضلاً عن بعض المسؤولين الإقليميين والدوليين.

وإذا كانت مناظراتنا استعراضيّة فإن هذه المعطيات التي أدرجتُها قد تكون مفيدة للاطلاع عليها من جانب جمهور واسع من القرّاء، المختصين وغير المختصين منهم، علمًا بأن قسمًا غير قليل من الناس أصبحت لديهم ملاحظات سلبيّة عن سلوك بعض العاملين في هذه المؤسسات، بعد أن كانت تنظر إلى المراقد والعتبات والمساجد والعاملين فيها نظرة دينيّة شعبيّة كما هي نظرة الآباء والأجداد، خارج دائرة السياسة والتحزب، وهي نظرة صميميّة إنسانيّة روحانيّة وفيها توق إلى الله وإلى العدل والخير والسلام والتسامح، ولكي تكتمل الصورة سنتوقف عند بعض **مشاكل الأوقاف في المؤسسة السُنّية** بعد الاحتلال، كجزء من استكمال هذه المناظرة.

إذا كانت المؤسسة الشيعيّة التقليديّة تمتلك هرميّة تحت عنوان المرجعيّة «الرشيدة» أو مصطلح «المرجع الأعلى»، المستحدث لإضفاء منزلة فوق النقد للمكانة الدينيّة من خلال الحوزات والمدارس الدينيّة، فإن «المؤسسة السُنّية» لا تمتلك مثل تلك الهرميّة، بل كانت منخرطة في إطار وزارة الأوقاف بصفة موظفين، في حين أن المؤسسة الشيعيّة أقرب إلى مؤسسات أهليّة أو مجتمعيّة، غير خاضعة في مناهجها للدولة ولا تتلقى مساعدات منها، لذلك فإن إنشاء ديوان الوقف السُنّي حرّك ديناميّة خاصة في هذا الوسط حيث حصل تنافس بين الوقفّين الشيعي والسنّي وتنافس آخر على من يمثّل السُنّة؟ هل الحزب الإسلامي أم هيئة علماء المسلمين برئاسة الشيخ حارث الضاري المعارض للاحتلال والرافض للعمليّة السياسية؟

وقد أقرّ مجلس النواب قانونًا خاصًا بـ«ديوان الوقف السُنّي» منحه صلاحيات متعددة[16] لكن ذلك لم ينهِ المشكلة بين الديوانين، وزاد على ذلك، المشاكل داخل

(16) كان أول رئيس للوقف السُنّي هو عدنان الدليمي وتعود أصوله إلى حركة الإخوان المسلمين وقد تم تعيين عبد الغفار السامرائي من جانب الحكومة الانتقاليّة 2005 ـ 2006 ليحلّ محله، في حين أصبح الأول رئيسًا للكتلة السُنّية في مجلس النواب، ولكن السامرائي اضطر إلى مغادرة موقعه عام 2013 بعد ضغوط تعرّض لها واتهامات بالفساد، وهو الأمر الذي لم يسلم منه أي من العاملين في الأوقاف الشيعيّة والسُنّية، لمن سبقوه ومن أعقبوه، وعيّن بدلًا منه عبد اللطيف الهميّم بقرار من رئيس الوزراء حيدر العبادي ومصادقة من البرلمان بدعم من رئيسه سليم الجبوري 2015، على الرغم من اعتراض المجمع الفقهي العراقي الذي لم يؤخذ رأيه كما ينص القانون، ولم يسلم الهميّم المقرّب من النظام السابق من تهمة الفساد على الرغم من خطابه المعتدل البعيد من التعصّب والتطرّف، فضلًا عن انتقادات له بوصفه ممالئًا لتوجّهات الحكومة الشيعيّة، وكان عدنان الدليمي الأكثر إفصاحًا من المجموعات السُنّية حين رأى أن هناك جهودًا منهجيّة لتشييع العراق، ولا سيّما السيطرة على المساجد السُنّية =

الحقل السُنّي ذاته، ولا سيّما مع الجماعات السلفيّة والصوفيّة وبين التوجهات السياسيّة للحزب الإسلامي، وقد شارك الرئيس جلال الطالباني نفسه (2006 ـ 2014) في تعيين المسؤول عن جامع الكيلاني (المعني بالطريقة القادريّة نسبة إلى عبد القادر الكيلاني) في حين سيطرت مجاميع سلفيّة على عدد من المساجد السُنّية في مناطق الفلوجة وبعض أطراف بغداد.

ثانيًا: حضرة الإمام علي

أعود إلى سؤال السيّد البغدادي عن حضرة الإمام عليّ بحكم معرفتي أيضًا بموضوع الحضرة الحيدريّة التي تم وضع اليد عليها، وقد سألته: كيف وجدتَ تلك الإجراءات فأجاب: إن حضرة الإمام علي لها مكانة خاصة لدى الشيعة وعموم المسلمين ولا ينبغي التلاعب فيها أو وضعها تحت يد هذا الفريق أو ذاك من المتنافسين لأغراضهم الخاصة الحزبيّة أو السياسيّة أو المصلحيّة الأنانيّة الضيّقة.

وأضاف السيّد البغدادي: لقد اعتدنا في النجف أن نرى العوائل الدينيّة وهي تقوم طواعيّة في خدمة حضرة الإمام عليّ، ولا أقول ذلك لك من باب المجاملة، فالعائلتان المعروفتان في النجف وعلى مدى قرون في هذه المكانة هما: **آل الرفيعي** (الكليدار) **وآل شعبان** (السرخدمة ـ رئيس الخدمة) فلهما موقع تاريخي منذ قرون من الزمان وقاما بواجبهما على أحسن ما يرام، ومعهم عدد من العوائل الدينيّة وتمّ تنظيم ذلك في إطار وزارة الأوقاف في أواخر السبعينيات، أمّا الآن فإن إبعاد هذه العوائل أثار فوضى وشبهات واتهامات بالفساد.

قلت له وبالعودة إلى التاريخ، فهو يحدّثنا أنه منذ بدايات العهد العثماني وتساوقًا مع

= وتحويل الإرث السُنّي في بغداد إلى إرث شيعي، وهو ما يطبع توجه الأغلبية الساحقة من الكتل والمجموعات السُنّية، علمًا بأن ثمّة منافسات بين الوقف السُنّي وبين المجمع الفقهي (أحمد حسن الطه) ومفتي الديار العراقيّة ودار الافتاء (مهدي الصميدعي) أساسها لا يتعلّق بالفقه والاجتهاد، بل بالسياسة والنفوذ والمصالح والامتيازات، فالأخير ارتبط بعلاقة وثيقة مع قاسم سليماني قائد فيلق القدس الذي اغتيل في 3 كانون الثاني/يناير عام 2020 مع أبو مهدي المهندس أحد أبرز قادة الحشد الشعبي.

جدير بالذكر أن المادة الرابعة، الفقرة «2» نصّت على: «يعيّن مجلس الورزاء رئيس **ديوان الوقف السُنّي**، وذلك بعد موافقة المجمع الفقهي العراقي (نظير المرجع الأعلى) وهو هيئة تضم كبار العلماء ومقرّها جامع الإمام الأعظم أبو حنيفة، وساهم الحزب الإسلامي في إنشاء هذه المؤسسة، مثلما ساهمت الأحزاب الشيعيّة في الوقف الشيعي، والهدف هو تنظيم المجال الديني في الحقل السُنّي وإحداث نوع من التوازن الشكلي في الموقف من الديوانين.

المكانة الدينيّة الطوعيّة التشريفيّة لبعض الأُسر النجفيّة العربيّة الأصيلة، استمرت الحال على ما هي عليه من إيكال حقّ اختيار رعاية شؤون الحرم العَلَوي لها وتولّي المهمات والمناصب الإداريّة والماليّة، وخصوصًا الاتصاف بالاعتدال والأمانة وحسن الإدارة؛ وحدد الباب العالي العثماني ذلك بفرامين سلطانيّة، وهي التي تُعرف اليوم بالأمر الديواني، مواصفات تثبيت الشخصيات العربيّة ومن الأُسر العربيّة المعروفة بتعليمات موجهة إلى الوالي، وكان هؤلاء محل ثقة العلماء والفقهاء والقبائل والعشائر والأسر العريقة والوجهاء، وهم أساسًا عاملون في الوسط الديني وفي إطار الحوزات الدينيّة.

استمرّ الأمر منذ أكثر من خمسة قرون على حاله رغم تبدّل الأنظمة السياسيّة والحكومات المتعاقبة، من السلطة العثمانيّة التي حكمت العراق أكثر من أربعة قرون إلى الاحتلال البريطاني والانتداب، ثم الحكم الملكي حتى قيام الجمهوريّة في 14 تموز/يوليو عام 1958، أي نحو أربعة عقود، وبعد ذلك استمر فعليًا وبأشكال مختلفة حتى الاحتلال الأمريكي عام 2003.

وفي كل هذه المراحل الزمنيّة الطويلة كانت المراقد وفي المقدمة منها **حضرة الإمام علي** تُدار بموجب لوائح وتوجيهات وضوابط وقوانين إداريّة وماليّة وبإشراف مباشر من إدارة المرقد ذاته (الكليدار ورئيس الخدم)، واستمر الأمر في الأعوام الثلاثمئة الأخيرة على هذا المنوال.

وباستثناء تطوّر مهمّ حصل في النصف الثاني من السبعينيات، فقد كان الوضع على ما هو عليه منذ نحو خمسة قرون من الزمان، حيث أصدر مجلس قيادة الثورة قرارًا لتنظيم **«قانون إدارة العتبات المقدسة في العراق»**، وألزم بموجبه جميع العاملين التقيّد بالقانون، بوصفهم موظفين في وزارة الأوقاف، وحدّد درجاتهم الوظيفيّة ورواتبهم استنادًا إلى خدمتهم الفعليّة وموقعهم الوظيفي، وجدّدت التعليمات تعيين وتثبيت سَدَنَة ورئاسة الخدمة في الحضرة العلويّة واستحدثت أقسامًا ومديريات جديدة لأغراض الأوقاف الدينيّة وإدارة شؤونها إداريًا وماليًّا وقانونيًا. ولم تتدخل السلطات مباشرة في تفاصيل مواقعها الإداريّة المتوارثة منذ قرون من الزمان، لأن ذلك كان سيثير حساسيات وردود فعل حرصت الدولة على احترامها وعدم المساس بها.

ولكن بعد الاحتلال الأمريكي عام 2003 وتولّي بول بريمر إدارة حكم العراق (13 أيار/ مايو 2003 ـ 28 حزيران/ يونيو 2004) حدثت تغييرات جوهريّة في بنية الدولة العراقيّة شملت جميع الميادين وبضمنها الخدمة في حضرة الإمام علي وبقيّة المراقد الدينيّة، كما

تم تقسيم وزارة الأوقاف إلى وقف سُنّي وآخر شيعي وأوقاف للأديان الأخرى المسيحيّة والصابئيّة والإيزيديّة وغيرها، كما تم ذكره.

ينتظم عمل «العتبات المقدسة» وفقًا لقانون إدارة العتبات المقدسة والمزارات الشيعيّة الرقم (19) لعام 2005 الذي شرّعه مجلس النواب في 2005/12/26 كما سبق ذكره. وقد أقامت «العتبات المقدسة» في عدد من المدن الدينيّة بعض المشاريع الصحيّة والتربويّة والتعليميّة والاجتماعيّة والخدماتيّة وحصلت على إعفاءات ضريبيّة هائلة من دون أن يحصل تقدُّم حقيقي على مستوى حياة المواطنين، بل إن شبهات الفساد شملت عددًا من الأشخاص العاملين في هذه المؤسسات التي تم تسخير بعضها لمصالحهم الشخصيّة، كما أشار إلى ذلك السيّد الحسن البغدادي.

وهنا استوقفني قائلاً: إن عددًا من الأبناء والأصهار والأقارب يتحكّمون فعليًا في عدد من هذه المؤسسات والشركات التي تم إنشاؤها، الأمر الذي أثار ردود فعل بما فيه من جانب بعض العاملين في الحقل الديني، والمسألة لا تشمل المقامات الشيعيّة وحدها، بل إن المقامات السُنّية هي الأخرى عانت هذه الظاهرة، وقد قيل الكثير عن الوقفين الشيعي والسُنّي.

قلت له إن ذلك يضعف الجانب الروحاني للدّين نفسه، وخصوصًا أن عامّة الناس ينظرون إلى الرموز الدينيّة قبل أن يتعمّقوا في التعاليم الدينيّة، وهؤلاء الذين احتلوا المواقع وبدعم من قوى دينيّة كانوا محلّ نقد واتّهام، فضلاً عن فشلهم في مهماتهم. ونقلت له ما قاله حامد الخفاف ممثل السيّد السيستاني في لبنان للاعتراف بذلك بقوله: «إن تسلّم طبقة من المتديّنين المناصب السياسيّة المهمة والمواقع التنفيذيّة العليا في البلد لمدّة طويلة وإخفاقهم في تلبية طموحات الشعب وتحقيق تطلّعاته في حياة حرّة كريمة، أثّر في موقع الدين وقيَمِه العقديّة وحتى الأخلاقيّة في نفوس شرائح من الناس..»[17].

وفي خصوص الإشراف على العتبات فإنّ الوقف الشيعي هو من يقوم بتعيين مجلس الأمناء وذلك بعد موافقة المرجع الأعلى بموجب ما نصّ عليه القانون، وهو ما يثير إشكاليّة حول دقّة الاختيار ومسؤوليته، ولا سيّما عند الإخفاق أو الفساد المالي والإداري الواقع فعلاً، وكان هذا التغيير بمنزلة انقلابٍ عن طريقة عمل المراقد وإدارتها لم يتجرّأ على الإقدام

(17) انظر: الحاج حامد الخفاف، حول دول المرجعيّة في المشهد الديني والسياسي، حوار خاص أعطاه لـ«شفقنا»، 19 أيلول/سبتمبر 2019.

عليه حتى النظام السابق، وقد انعكس ذلك سلبًا على ارتفاع وتيرة الشحن الطائفي والتنافس اللامشروع السُنّي ـ الشيعي، والعنف الديني ضدّ المسيحيين والإيزيديين والأديان الأخرى، وذلك بتشجيع السياسة الغنائميّة التي قامت على الزبونية السياسيّة.

وإذا استعدنا التاريخ، فحتّى **الصراع الصفوي ـ العثماني** لم يتحرّش بالمراقد أو ينال منها على الرغم من نزعته الطائفيّة والمذهبيّة، فحيث كان أحدهما يهيمن يحاول تدمير الآخر، ولكنه لم يُحدِث تغييرات تنال من خصوصيّة هذه المراقد، وإن حدث أي تصدع في ذلك، فسرعان ما يتم الرجوع عنه والعودة لما هو قائم.

جدير بالذكر أن بعض الأحزاب الدينيّة بعد الاحتلال وضعت عينها على المراقد حيث كان طموحها في أن توكل إليها مهمات إدارة العتبات المقدسة، وبالطبع حضرة الإمام علي في النجف والإمام الحسين في كربلاء والحضرات الأخرى لاعتبارات دينيّة واجتماعيّة وماليّة، وسعت لوضع اليد عليها باسم الدين و«المرجعية»، الأمر الذي أثار ردود فعل سلبيّة تجاهها، وقد حاولت حكومات ما بعد الاحتلال أن تجد تكييفًا له، ولا سيّما بعد تقسيم وزارة الأوقاف، حيث وُضع الأمر بيد «المرجع الأعلى» وتشكيل مجالس أمناء للعتبات.

وهذه الأخرى عملت بالتدرّج على إدارتها واستبعاد الموظفين العاملين والسدنة السابقين منها، وقامت بتوزيع ونقل العاملين السابقين إلى وظائف إداريّة أخرى خارجها، وهكذا تم قطع نسل العائلات الدينيّة التي عملت على الحفاظ على المرقد العلوي طوال أكثر من خمسة قرون لحساب شخصيات ليس لها خبرة أو معرفة أو تجربة أو تاريخ في إدارة هذه المراقد؛ وقد حدث ذلك كما تمّت الإشارة إليه حين اصطدم تيار السيّد مقتدى الصدر مع القوات الأمريكيّة عام 2004 وفي ظلّ وجود حكومة إياد علاوي، فقام عدد من أنصار الصدر بالاعتصام بالحضرة العَلَويّة لاعتبارات رمزيّة، ثم حدثت تسوية لتسليم مفاتيح الحضرة إلى السيّد السيستاني، وكان ذلك في شهر آب/ أغسطس 2004، وتلك مرحلة جديدة تم تقنينها لاحقًا.

والحال نفسها شملت المراقد الدينيّة في **كربلاء والكاظميّة وسامراء** وكل مدن المزارات وكذلك المساجد والمراكز الإسلاميّة، وكان لسوء الإدارة والسياسات الخاطئة للنظام السياسي المتعاقب منذ عام 2003 ولغاية عام 2020 دور في وقوع إشكالات متعددة أهمّها: الانزلاق الخطير الذي جعل من العراق دولة فاشلة بكل المعايير، ولا سيّما حين تتحكم ميليشيات خارج دائرة القانون ببعض مساراتها، وهو ما خلق معاناة شعبيّة جديدة،

ولعدة أسباب منها الصراع السياسي والصراع الأمني ومحور الفتنة الطائفيّة، إضافة إلى الفساد الإداري والمالي، ناهيك بالتزوير القانوني والتلاعب بالمقدرات التاريخيّة.

إن هذه المطالعة هي حصيلة نظرة من جانب بعض العاملين السابقين في المؤسسات الدينيّة، إضافة إلى أن جمهرة واسعة من أبناء المدينة الذين التقاهم كاتب السطور، فضلاً عن أنه يمثل وجهة نظر يتفق معها السيّد الحسني البغدادي في خطوطها العامة ويضيف إليها معلومات جديدة، ربّما أكثر خطورة مما يعرفه المؤلّف، بحكم الحوادث التي يسمعها يوميًّا في النجف حيث يعيش.

يعلن الكثير من المراجع عدم رغبتهم في الانخراط بالعمل السياسي أو تبنّي مواقف سياسيّة صريحة وواضحة، لكنّ بعضهم من حيث يدري أو لا يدري هو منخرط في عمق العمل السياسي، سواء بشكل مباشر أم غير مباشر، ولا سيّما باتخاذ موقف أو اختيار مسؤول حكومي أو مشاركة في تقرير شؤون أمر ديني له علاقة بالسياسة مثل موضوع العتبات والمراقد الدينيّة وملاحقها وقوانين الأحوال الشخصيّة؛ ثم إن هذه المواقف حين تنتقل من دائرة الرأي إلى دائرة الفعل تصبح ملكًا للناس الذين يبدون فيه وجهات نظرهم سلبًا أو إيجابًا، وخصوصًا إذا كان شأنًا من شؤون الحياة العامّة.

ولعل هذا النقاش الفكري والسياسي، بل والنقد الموضوعي، لا يتعارض مع مكانة الفقيه، بل ينطلق من الحرص والرغبة في التقويم، حيث اقتصر دور الفقيه على النصح والموعظة، فإنّ هذه الأخرى أيضًا يمكن مناقشتها، لأنها جزء من الشأن العام، وهذا الأخير يعني الجميع، وهنا لا ينبغي خلط الديني بالسّياسي، وإن كان النقد يشمل الاثنين، ففَهْم الدين لا يقتصر على الفقهاء أو لفئة معينة ممّن يطلق عليهم في المسيحيّة «الكهنوت»، ولا يحق لأيّ أحد مهما علَت منزلته إدعاء احتكار فهم الحقيقة الدينيّة بوصفه الأعرف والأدرى بما يريده الله، والأمر يحتاج إلى وعي وعقل وتمثل للواقع، لأنّ الفقيه في نهاية المطاف بشرٌ، والبشر هؤلاء ينبغي أن يقرّروا مصائرهم بأنفسهم من دون وصاية من أحدٍ ومن دون وسيط بينهم وبين الله.

والنقد لا علاقة له بالتشكيك بالنزاهة أو الأخلاقيّة أو الاستقامة الشخصيّة، ما دام كان البشر خطّائين، وما دام هناك عمل هنا تقويم ونقد، ومن لا يريد إجازة «الحق في النقد» لاعتبارات مصلحيّة أو سياسيّة أو نفعيّة أو حزبويّة أو سياسيّة، فإنّه في الواقع لا يريد إخضاع ما يقوم به للمساءلة، ولا سيّما إذا كان الأمر له علاقة بالرؤية السياسيّة ذات الخلفيّة الدينيّة والبعد الأخلاقي، وكل هذه الحقول عرضة للنقد، وهدف النقد التصويب وإيضاح مدى

انسجام الوسيلة مع الغاية، مثلما في السياسة فإنّ الحكم على الأفعال وليس على الأقوال، أي ربط البرامج بالممارسة (البراكسيس).

يقول البعض إن دور المرجع السيستاني منذ عام 2003 غير مسبوق على صعيد التأثير السياسي في أيّ بلد عربي، وهو أمر صحيح، وخصوصًا أن قوات الاحتلال الأمريكي كلما استعصت عليها مسألة وجدت إمكانيّة حلّها بالتوافق معه، وهو ما أوضحه بول بريمر في كتابه **عام قضيْته في العراق**[18]. وحين كان يحصل ذلك، فإن القوى الشيعيّة السياسيّة كانت تمتثل لمثل ذلك التوافق، فهي من جهتها كانت تريد القول إن مرجعيتها وافقت على ذلك أو أن رأي مرجعيّتها هو كذا، وعليه، فإنّها حتى لو كان لديها تحفظات ما، فإنّ رأي المرجعيّة هو الذي ينبغي الاستماع إليه وإطاعته.

ولعلّ الدور والتأثير اللذين مثلهما السيستاني كانا يشبهان دور الكنيسة في أوروبا في القرون الوسطى، التي تعرّضت لاحقًا للنّقد، مثلما هناك انتقادات للدور والتأثير «المرجعي» من زاوية استغلاله من جانب الشيعيّة السياسيّة وما سمّي **«البيت الشيعي»** في انتخابات عام 2005 وما بعدها، وهو ما فسح في المجال لهيمنة طاغية على الشارع السياسي باسم المرجعيّة ولجم حقّ النقد لتوجّهاتها التي سادت منذ عام 2003 وحتى الآن، وانسحب الأمر على المرجعيّة الطائفيّة التي تم تصويرها كسلطة دينيّة وزمنيّة في الآن وأحيانًا وضعت فوق مرجعيات الدولة ودستورها ومؤسساتها.

---

(18) انظر: بريمر، عام قضيته في العراق: النضال لبناء غدٍ مرجوٍ.



المناظرة العاشرة

الشيعيّة السياسية «البيان» و«البيت»

أولاً: بيان الشيعة: بين ريشارد دوني والإمام علي

توقّفتُ مع السيّد أحمد الحسني البغدادي في مطارحة خاصة حول «بيان الشيعة»، الذي حاول العزف على الوتر الطائفي، وكان قد أُعلن عنه عشيّة التحضير لاحتلال العراق. وقّع البيان نحو 400 شخصيّة «شيعيّة»، أو تحت هذا العنوان العام بدعوى «المظلوميّة التاريخية» والتهميش السياسي، وكانت المبادرة من موفّق الربيعي وعلي علاّوي وصاحب الحكيم (لندن)، وبالطبع فإنّ البيان صدر في الخارج وفي المنافي المختلفة، وقد أثار لغطًا واسعًا في حينها سرعان ما اختفى بعد احتلال العراق.

وقد انسحب منه بعد توقيعه عدد من الشخصيات بعد أن اكتشفوا الغايات التي تقف خلفه مثلما قالوا، كما تنصّل منه آخرون لاحقًا، في حين امتنعت أوساط عن توقيعه لأبعاده الطائفية؛ ومن بين المنسحبين سعد صالح جبر وحسن العلوي وآخرون، لما تردّد من أنّ فكرة البيان كان قد أوحى بها ريشارد دوني المسؤول عن المعارضة العراقيّة المرتبطة بالولايات المتحدة، وقد انتقده البعض بوصفه «بيان شيعة ريشارد دوني» تمييزاً عن شيعة الإمام عليّ.

وقبل الدخول في المواقف عرضتُ على السيّد البغدادي أن يكون مدخلنا إلى هذه المناظرة العودة إلى مشكلة الطائفيّة السياسيّة منذ تأسيس الدولة العراقيّة في عام 1921 بتشريع قانون غريب للجنسيّة العراقيّة ذي الرقم (42) لسنة 1924، أي قبل سَنّ دستور المملكة العراقيّة (القانون الأساسي عام 1925)، وهو القانون الذي صدر بعد دخول

معاهدة لوزان (1923) حيّز التنفيذ في 6 آب/ أغسطس 1924، وقد اعتمدت بريطانيا بسنّها قانون الجنسيّة سياسة «**فرّق تسُد**» التي اشتهرت بها، وكذلك لمعاقبة رجال ثورة العشرين وزرع بذرة التمييز قانونيًّا. وتدريجيًّا، وبسبب موروث سلبي، تكرّست هذه المشكلة التي واجهت جميع الحكومات المتعاقبة، وساعد تقليص الهوامش الديمقراطيّة على زيادتها وتفاقمها.

وقد عبّر الملك فيصل الأول بحكمته المعهودة في عام 1932، وبعد أكثر من أحد عشر عامًا على حكم العراق، عن مرارته إزاء ضعف الهُويّة العراقيّة، وذلك في مذكّرته الشهيرة التي عكست «**مشكلة الحكم في العراق**»، والتي عَنْوَنَ **عبد الكريم الأزري** كتابه باسمها دليلاً على تعاظمها[1].

ولعلّ شكوى الملك فيصل الأول من انقسام المجتمع العراقي إلى مِللٍ ونِحلٍ وطوائف كان تعبيرًا عن واقع أخذ يتفاقم بسبب غياب مبدأ المساواة وشحّ الحرّيات وضعف مبدأ تكافؤ الفرص ووجود تمييز «قانوني» تراكم عبر قوانين أكثر غلاظة، الأمر الذي أبرز نزعات طائفيّة ومذهبيّة وإثنيّة مجتمعيّة، في حين كانت المشكلة محصورة بين الحكومات ومجموع الشعب.

وقد ازدادت المشكلة تعقيدًا بعد عمليات التهجير، ولا سيّما في الثمانينيات وعشيّة الحرب العراقية ـ الإيرانيّة وخلالها، ولهذا أصبحتَ تجد «علمانيًّا» ـ أو هكذا يحسب نفسه ـ يصبح «داعية طائفيًا» أو «منكفئًا قوميًّا» كافرًا بانتماء عراقي أوسع، أو عائدًا إلى أصول العشيرة أو المناطقيّة أو المحلّة، تحت حُجج وذرائع مختلفة وواهية. ولكن العنوان الأساسي هو تقديم الهُويّة الفرعيّة على الهُويّة العامة، بل جعلها وحدها أساسًا للتعريف. وقد يكون من حقّ أصحاب الهُويّة الفرعيّة، الإعلاء من هُويّتهم والتمسّك بخصوصيّتهم وحقوقهم الكاملة، ولكن على أساس المشترك الإنساني مع بقيّة الهُويّات وفي إطار هُويّة جامعة وطنيّة، أساسها استيعاب الهُويّة الفرعيّة وخصوصيّة الانتماء.

لقد عبّر علي الوردي عالم الاجتماع العراقي منذ زمن طويل عن رفضه للطائفيّة ودعاتها حين وصفهم بأنّهم «**طائفيّون بلا دين**»، وذلك لكي يسلّط الضوء على اهتمام البعض بالطائفيّة من دون أمور الدين، فهم يجادلون في أمور قضى عليها زمن طويل ليس من باب العلم أو المعرفة أو دراسة حقائق التاريخ، بل لإثارة الفرقة والاحتراب

---

(1) انظر: عبد الكريم الأزري، **مشكلة الحكم في العراق**، ط خاصة (لندن: دار نشر «بلا»، 1991).

والتمزّق في المجتمع، الذي يتصرّف بكل تلقائيّة وتسامح وتعايش ومن دون «وعاظ السلاطين»[2].

وقد برزت هذه الظاهرة في السنوات الأخيرة بسبب النهج الأقلّوي السلطوي، الذي غذّاه بعض النزعات الانعزاليّة الضيّقة الأفق ووجدت طريقها في الداخل والخارج أحيانًا بمبالغات شديدة؛ وبودّي أن أشير إلى أنّ الإعلام الغربي والكثير من مراكز الأبحاث والدراسات في الغرب وبعد حرب الخليج الثانية، أكثرت الحديث بهذا المنطق التقسيمي عن كرديّة الانتفاضة الشماليّة وشيعيّة الانتفاضة الجنوبيّة، وهو ما ذهبت إليه مؤسسة راند الأمريكيّة المقرّبة من الـCIA وما تناغم مع التقسيم الحكومي في النظام السابق حول الانفصاليّة والشعوبيّة وضعف الولاء الوطني وتأثيرات العامل الخارجي والإقليمي.

قلت للسيّد البغدادي: كما تعلم أنني منذ عقود من الزمان وأنا أدعو لنبذ الطائفيّة من أين أتت، سواءً من نهج تسلّطي أم ردّ فعل طائفي بحجّة المظلوميّة، مهما ارتدت من لبوس أو اختفت وراء أقنعة، فالطائفيّة مرض خبيث ينبغي اجتثاثه من المجتمع، ليعود سليمًا معافى يتساوى فيه المواطنون أمام القانون، ولا أخفيك سرًّا إذا قلت إن التمترس الطائفي هو مظهر مختلق لا علاقة له بمفاهيم الحداثة، وإذا كنت أنا ضد التمييز الطائفي وسخّرت قلمي لتعريته وفضحه، فلا يعني ذلك سوى الدعوة إلى ثقافة المساواة والتسامح واحترام حقوق الإنسان والدعوة إلى تحريم الطائفيّة وتعزيز المواطنة، وهو المشروع الذي طرحته منذ سنوات على صفحات الصحف وفي البرامج التي دوّنتها وعدت وبلورته في كتابي **جدل الهُويّات في العراق**[3].

عندما شنّت السلطات الحاكمة حملة تهجير واسعة النطاق عام 1980 وكنتُ في دمشق حينها وأتردّد كثيرًا على بيروت، قمتُ بصوغ أوّل رسالة قانونيّة موجهة إلى الأمم المتحدة والأمين العام كورت فالدهايم في حينها ونشطت وأشرفت على إنشاء «**جمعيّة للمهجّرين العراقيين**»، وكتبت بياناتها الأولى، لكن ذلك شيء والتعكّز على الطائفيّة والتمترس الطائفي شيء آخر.

---

(2) انظر: علي الوردي، **وعّاظ السلاطين** (لندن: دار كوفان، 1995)، وقد صدرت طبعته الأولى عام 1954 في بغداد.

(3) انظر: عبد الحسين شعبان، **جدل الهويّات في العراق: المواطنة والهوية** (بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، 2009).

أتذكّر قبل سنوات جاءني أحد «المعمّمين»، وعلى نحو غير منتظر قال لي ينبغي أن يُسلّم الحكم إلى الأغلبيّة فأجبته: الأغلبيّة يمكنها أن تحكم عبر صندوق الاقتراع إذا توخيّنا السّير في الطريق الصحيح، مع حماية حقوق «الأقليات» (المقصود المجاميع الثقافيّة الدينيّة والإثنيّة والسلاليّة واللغويّة وغيرها)، لكنه من دون أن يدرك توّغلَ في المنطقة المحظورة، فحركّ فيّ شجونًا وهواجس كان يعني الاقتراب منها بالنسبة إلي مساسًا بقيَمٍ ومُثلٍ عشتُ معها ولها ووهبتها سنوات عمري، واختلفتُ وتصارعتُ بسببها، فأشار إلى أننا «نحن الشيعة» نمثّل الأغلبيّة وعلينا أن نتسلّم الحكم، وبعد مدة صمْتٍ وتأمّل داهمني منولوجي الداخلي حين استعرضت بسرعة فائقة تجربتي الفكريّة والسياسيّة فقلت مع نفسي: كيف تجرّأ الرجل وخاطبني بما هو أقرب إلى المساس بالمقدّسات عندي؛ لكنّني غفرتُ له ذلك، فربما يعود الأمر لمنطقهِ في التفكير أولاً ولعدم معرفته (الكافية) بي ثانيًا، وقلت «عذره جهله»!

ووددتُ أن أوجّه إليه ومن خلاله خطابًا واضحًا فقلت له: أنت شيعي وتتصرف من خلال شيعيّتك وأنا أنحدر من عائلة شيعيّة، ولكن بيننا فوارق كثيرة وشاسعة، فأنت امتهنتَ الدين وأنا ـ وأعوذ بالله من كلمة أنا ـ على حدِّ تعبير الروائي الراحل شمران الياسري «أبو كاطع» من أسرة دينيّة عريقة، وأنت درستَ في النجف، وأنا من النجف، أبًا عن جدّ ولقرون موغلة في القِدم على حدّ تعبير جعفر باقر محبوبة في كتابه **ماضي النجف وحاضرها**[4]، وأنت من أصل فارسي وأنا من أصول عربيّة تمتد إلى قحطان في اليمن، وبرغم أنّني أقدّر وأحترم الحضارة والثقافة الفارسيّة إلاّ إنّني أعتزّ بعروبتي وبانتمائي إلى الأمة العربيّة، وأنت بدأت حياتك على هامش الحركة الإسلاميّة الشيعيّة، وأنا عملت لسنوات طويلة في تيّار يساري علماني، وأنت لا تزال تريد دولة للأكثريّة على أساس طائفي، وأنا أدعو إلى التغيير الديمقراطي والتسامح والحداثة واحترام حقوق المجموعات الثقافيّة وضمان حقّ الأغلبيّة بصندوق الاقتراع لا على أساس طائفي، بل بالتعايش والتفاهم والتضامن بين الجميع وعلى أساس الإخلاص للوطن والشعب والكفاءة.

وإذا كنت قد خصّصتُ جزءًا من جهدي الفكري والثقافي للكشف عن الطائفيّة

(4) انظر: جعفر بن الشيخ باقر آل محبوبة، **ماضي النجف وحاضرها**، ط 2 (بيروت: دار الأضواء، 1986)، أما الطبعة الأولى فقد صدرت عن مطبعة العرفان، صيدا.

السياسيّة فليس من معيار طائفي، بل برفض الظاهرة ككل لكونها من الأمراض الاجتماعيّة التي ينبغي محاربتها والوقوف ضدّها وفضح الدعاوى التي تستند إليها[5].

للأسف أنّني ألاحظ أن هناك نكوصًا في مواجهة الظاهرة في الداخل والخارج، فربّما بسبب الاضطهاد المزمن الطويل الأمد والحرمان والعذابات والتهجير والمنافي، إلّا أن ذلك يرمي على كاهل النخبة والمثقفين عبئًا مضاعفًا وليس مخفّفًا، فعليهم أن يؤدوا دورهم التنويري لاستلهام المُثُل والقيم الأصيلة للحركة الوطنيّة واستثمار مناسبة استشهاد **الإمام الحسين** كرمز للشجاعة والدفاع عن المبادئ وتأصيل وترسيخ الأهداف التي دفع حياته في سبيلها، ولتجاوز الطائفيّة السياسيّة.

وقلت مخاطبًا السيّد الحسني البغدادي:

يمكن أن يؤدي العاملون في الحقل الديني دورًا مهمًا في هذا المضمار لاستخلاص الدروس والعبر وتوعية جمهور العامة وتوجيههم صوب الوحدة والائتلاف والشراكة في الوطن الواحد وبعيدًا من عوامل الفرقة والاحتراب، بدلًا من تشجيع التمترس أو الشحن الطائفي لأغراض سياسيّة قصيرة النظر، فسرعان ما ستتحول هذه إلى ردود فعل كبيرة، سيدفع المجتمع العراقي كلّه ثمنها بمن فيهم من يشجع عليها ويستفيد منها.

وإذا عُدنا إلى القوانين العراقيّة فنراها تنفرد عن غيرها من القوانين في موضوع الجنسيّة، فهي تشترط على المواطن ليس اكتساب الجنسيّة وحسب، بل **شهادة الجنسيّة العراقيّة**، وضمن معلوماتي المتواضعة فإنّه لا يوجد قانون في العالم يتطلّب الحصول على شهادة للجنسيّة بعد الجنسيّة، أي اشتراط مرحلتين للحصول عليها: مرحلة الجنسيّة ومرحلة شهادة الجنسيّة، ولعمري أن ذلك استهدف وفقًا للسياسة البريطانيّة عند احتلال العراق ومواجهة ثورته لاحقًا، تجزئة المواطنين العراقيين وفقًا لما شاع «أ» و«ب»، وبوجه خاص إحداث صدع بين المسلمين وفقًا لهذا التصنيف الذي ينتقص من مبدأ المساواة والمواطنة.

وعلى الرغم من إلغاء بعض القرارات ذات المسحة الطائفيّة بعد الاحتلال، مثل قرار مجلس قيادة الثورة الرقم (666) الصادر في 7 أيار/مايو 1980، الذي مثّل الخلفيّة القانونيّة لعمليّة التهجير، فإن موضوع شهادة الجنسيّة لا يزال قائمًا، الأمر الذي يحتاج إلى دراسة وإعادة نظر والاطلاع على أنظمة الجنسيّة في العالم للإفادة منها، ولا أظن أن وجود مرتبتين للجنسيّة أمرًا مقبولًا، إذْ لا يكفي أن يولد الإنسان في العراق أو من أبٍ أو أُمٍّ عراقيّة ليصبح

(5) انظر: عبد الحسين شعبان، مقابلة أجراها الصحافي كرم نعمه لصحيفة الزمان العراقيّة، 2000.

عراقيًّا، وحتى بعد إصدار «**البطاقة الوطنيّة الموحّدة**» بوصفها الوثيقة التي تُغْني عن الوثائق الأخرى، إلّا أن هناك بعض الإشكالات القديمة ما تزال موجودة بسبب البيروقراطيّة السائدة.

يمكنني القول إن هناك معايير يتم منح الجنسيّة بموجبها، مثلما هناك ضوابط، وهي بتقديري تقوم على مبدأين هما:

1 ـ **مبدأ البنوّة أي الولادة**، أو ما يسمّى **رابطة الدم**، وهو ما أخذ به قانون الجنسيّة العراقيّة لعام 1924، فمن كان أبوه عراقيًّا (عثمانيًّا) فهو عراقي طبقًا لهذه الرابطة، وللأسف فإن تطبيقات هذا القانون فضلاً عن موضوع شهادة الجنسيّة المؤقتة وقضيّة التبعيّة وتصنيف «ب» شكّلت عائقًا أمام العدالة في منح الجنسيّة العراقيّة.

2 ـ **مبدأ الإقليم أي الدولة** التي يولد فيها المولود بغضّ النظر عن جنسيّة الأب، وتمنح عددًا من القوانين الأوروبيّة الجنسيّة للمولود الجديد الذي يولد على الأرض (الإقليم) وضمن سيادة الدولة بحدودها الجغرافيّة بما فيها الطائرة، الباخرة، القطار... إلخ الذي تكون عائديّتها إلى الدولة المعنيّة.

يخصّ هذا الأمر الجنسيّة الأصليّة، أما الجنسيّة المكتسبة فيمكن الحصول عليها إما بالولادة وإما بالاستقرار لمدّة طويلة ومتّصلة بحسب قانون كل بلد وعلى أسس تقديم طلب إلى السلطات المسؤوليّة وموافقة الأخيرة عليه[6].

وإذا عدنا إلى حقيقة أوضاع المهجرين، فقد برّرت السلطات العراقيّة عمليّة تهجيرهم، بالاستناد إلى الأصول العرقيّة وإلى الولاء السياسي، فاكتشفت إن أصول البعض ليست عربيّة حتى وإن كان الأمر يمتد إلى 200 أو 300 سنة، كما حصل مع عائلتَي الجواهري والخليلي وغيرهما، من تلك الأُسر التي قدّمت خدمات جليلة للعربيّة، يكفي الأمّة أن ينتمي إليها شاعر عملاق كالجواهري، أضاف إلى العمارة العربيّة التي بناها: عشرين ألف بيت من الشعر على مدى ثمانية عقود تقريبًا، فجامع الجواهري الذي مضى على تأسيسه نحو 200 عام ومدرسة الخليلي في النجف، خرّجت مئات وربما الآلاف من الطلبة الدارسين على مدى عقود من الزمان، وهما أحد شواخص النجف المدينة العربيّة العريقة حيث مرقد الإمام علي[7].

---

(6) انظر: عبد الحسين شعبان، **من هو العراقي؟: إشكالية الجنسية واللاجنسية في القانونين العراقي والدولي** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، 2002).

(7) انظر: عبد الحسين شعبان، **الجواهري: جدل الشعر والحياة** (بيروت: دار الكنوز الأدبيّة، 1997)، ط 2 (بيروت: دار الآداب، 2009)، وط 3 (بغداد: دار الشؤون الثقافيّة، 2010).

إن ربط الولاء السياسي بالحكومة وليس بالوطن، إضافة إلى نبش الأصول العرقيّة، أثار استفزاز المشاعر الوطنيّة وأحدث شرخًا في مبادئ التسامح الديني والمذهبي والتعايش المجتمعي، وخصوصًا أن الحملة كانت شاملة واستهدفت جزءًا مهمًا من عرب العراق في الوسط والجنوب، وهو ما أضفى عليها بُعدًا خطيرًا، وخصوصًا على أوضاع المستقبل.

ومقابل اللامبالاة والانفلات والعنف بدأ ينتشر، وبخاصة في الخارج في سنوات ما قبل الاحتلال، ولدى بعض الفئات الدنيا، الشعور بالانعزال أو التمايز من جرّاء رد الفعل و«المظلومية». وغذّت بعض القوى الخارجيّة الإقليميّة والدوليّة مثل هذا الشعور لأغراضها ولمصالحها الخاصة للإمعان في تمزيق المجتمع العراقي وإنهاكه، وهو الوجه الآخر لنهج الحصار الدولي الجائر وسياسة النظام السابق وممارساته الطائفيّة المشحونة بالعداوة والبغضاء، وخصوصًا التي امتازت بها حقبة الحرب العراقية ـ الإيرانيّة.

وعلى افتراض أن الأغلبية الساحقة من المهجّرين العراقيين، لم يكونوا موالين للسلطات الحاكمة لكن هؤلاء «عراقيون أبًا عن جَدّ وُلدوا في العراق وعاشوا فيه ولم يعرفوا وطنًا سواه»، وقسمٌ منهم دخل سلك العسكريّة أو أدّى الخدمة الإلزاميّة ودافع عن الوطن أو استشهد آباؤهم أو أولادهم أو أخوانهم، كما قدّم قسم منهم أعمالاً جليلة لتقدم العراق وازدهاره، ولا أعتقد أنه في العالم المعاصر اليوم من يبحث في الأصول العرقيّة أو الإثنيّة لاضطهاد العنصر الآخر أو لتكوين شعب صاف من عنصر نقي، وخصوصًا أن النظريات الأنثروبولوجيّة قد أكّدت عدم علميّة هذه الانتقائيّة وعدم جدواها.

وللأسف الشديد لم تميّز الحكومات العراقيّة، وخصوصًا غلاتها من المتعصبين بين الدولة والسلطة أو الحكومة، فتصرّفت وكأنها هي الدولة وليست سلطة مرحليّة، فتماهت مع الدولة إلى درجة التغوّل، بل عَدَّت نفسها بديلاً منها، في حين أن السلطة زائلة أو متغيّرة والدولة باقية ولها صفة الدوام (نسبيًا)، كما تصرّف بعض المعارضين من المنطلق نفسه حين جعلوا خصومتهم مع الدولة لا مع السلطة، بل إن بعض توجهاتهم اتّخذت موقف العداء من الدولة لا من السلطة فحسب. ولعلّ المثال على ذلك كان بيان حقوق الشيعة، الذي هو طائفيّة بالمقلوب لبعض التصرّفات الطائفيّة التي انتهجتها الحكومة العراقيّة، سواءٌ بالتهجير أو بإسقاط الجنسيّة أو ببعض جوانب التمييز، والأخطر من ذلك حين استعان البعض بالقوى الخارجيّة، التي أوحت له بمثل هذا التحرّك طمعًا في الحصول على مواقع وامتيازات لاحقًا، وكان ريشارد دوني (منسّق المعارضة) وراء مثل هذا التوجّه بعد «قانون تحرير العراق» الذي صدر من الكونغرس الأمريكي عام 1998، فإذا كان البعض ينتسب في

شيعيّته إلى الإمام علي وإلى المثل والقيم التي دعا إليها واستشهد من أجلها، فإن بيان شيعة ريشارد دوني سرعان ما اختفى بعد أن استنفد أغراضه باحتلال العراق، ولعلّ هذا الكلام قلته في حينها وهو أمرٌ يستحق التأمل والتفكّر ليس بأوضاع الماضي فحسب، بل بأوضاع الحاضر واستشرافًا بأوضاع المستقبل.

وهنا انبرى السيّد **البغدادي** لتأكيد تنديده بقانون تحرير العراق الذي صدر في عهد الرئيس الأمريكي بيل كلينتون، وأشار إلى ما صدر عنه من مواقف وأقوال وبيانات بالضدّ من هذا القانون الذي استخدم ذريعة لاحتلال العراق، وأبدى أسفه لأن البعض إلى اليوم يسمّون احتلال العراق «تحريرًا» وهي فريّة وخداع لمأساة جديدة عاظمت من مآسي العراقيين[8].

وعقّبتُ عليه، لقد كان القانون محاولة جديدة لإحياء المعارضة المرتبطة بالولايات المتحدة بعد تشتتها وتمزّقها، **فعقدت مؤتمرًا في عام 1999 في وندزور**[9] وكنت قد كتبت مقالة بعنوان «جماعة وندزور» ندّدت فيها بالحصار والعقوبات المفروضة على الشعب العراقي، وأعدتُ موقفي من القرارات الدوليّة الظالمة بحق العراق، باستثناء القرار 688 الخاص بكفالة احترام حقوق الإنسان والحقوق السياسيّة لجميع المواطنين، وهو القرار الوحيد الذي لم يصدر ضمن الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة، وكنت قد أطلقت عليه **«القرار اليتيم والمنسي والتائه»** لأن لا أحدًا يريد تطبيقه، سواء من جانب مجلس الأمن الدولي الذي أصدره أم من جانب الولايات المتحدة التي فرضت حصارًا جائرًا على العراق، أم من جانب الحكومة العراقيّة التي رضخت لجميع القرارات باستثناء هذا القرار.

وواصلت حديثي مع السيّد البغدادي بالقول: إن تركيبة الشعب العراقي وإن كانت بأغلبيتها الساحقة من العرب، غير أنها تتكوّن من خليط وفسيفساء بشريّة وموزاييك يعكس التنوع والتفاعل الحضاري والثقافي الديني والإثني والسلالي واللغوي وغير ذلك، وإذا كانت أغلبية سكان الجنوب والوسط والغرب والشمال الغربي من عرب العراق، فإنّ أغلب سكان كردستان هم من الأكراد، إضافة إلى التركمان والآشوريين والكلدان، وليس ذلك

---

(8) انظر: السيّد أحمد الحسني البغدادي- رسالة خاصة للمؤلف وحديث هاتفي بتاريخ 19 نيسان/أبريل 2020، وقد ألقى سماحته محاضرة في هذا الشأن على طلاب الاتحاد الإسلامي لتركمان العراق، وقد طبعت في كتاب مستقل، وعليها تعليقات باسم: **عودة الوعي** (بيروت: مؤسسة الباقر، 1999).

(9) انظر: عبد الحسين شعبان، «عن مؤتمر وندزور،» **الحياة** (1999).

مدعاة للنقص أو العيب بقدر ما هو مصدر تكامل وقوّة تعدديّة ووحدة في الآن، فمع الاختلاف هناك عناصر جذب واستقطاب في إطار الوحدة.

لعلّ **مشكلة الحركة الدينيّة**، ولا سيّما الشيعيّة، أنها ترى أن مشكلة العراق الأساسيّة هي الطائفيّة، فهي تصوغ كل شيء من خلال هذا المنظور، حتى وإن قصدت الدولة بجميع مكوّناتها، وكان ذلك الأساس الذي تم البناء عليه في فكرة «البيت الشيعي» في حين أنني أرى أن المشكلة في سوء الحكم وفساد الإدارة وشحّ الحريات وعدم احترام حقوق الإنسان وغياب الديمقراطيّة وانعدام سيادة القانون وضعف المواطنة، ولا سيّما في ظروف عدم المساواة والتميز، سواءٌ ما يتعلّق بحقوق الأكراد أو ما يتعلّق بمسألة التمييز الطائفي التي تندرج في هذا الإطار كجزئيّة من المشكلات العامة للدولة، يضاف إلى ذلك ضعف مشاركة النوع الاجتماعي وأعني به **حقوق المرأة** وعدم مساواتها مع الرجل، ناهيكم بضعف المشاركة بعامة، ومشاركة المرأة بخاصة، وعدم الإقرار بالتنوّع والتعدّديّة، ولا سيّما بجانبها الثقافي: الديني والإثني واللغوي والسلالي والاجتماعي والفكري، وهنا الافتراق في زاوية النظر.

يعتقد بعض «الشيعة» ممّن يطلقون على أنفسهم «علمانيين» أن بإمكانهم المساهمة في تغيير المشهد السائد للشيعة الدينيين، ولكنني أعتقد أنهم على وهم كبير، وقد حاولت شخصيات مرموقة بوزن عبد الكريم الأزري وعبد الأمير علاوي وعبد الغني الدلّي (وهم وزراء سابقون في حقبة العهد الملكي) ومعهم آخرون، تكوين تصوّر أوّلي حول دور علماني لشيعة العراق، وأتذكّر أنهم دعوني في إحدى الأماسي في لندن إلى حضور اجتماع أو لقاء، وطرحوا الموضوع عليّ، وكان جوابي: أنكم جئتم على العنوان الغلط، وإذا كنت علمانيًّا فأنا لا أخفي ذلك، ولكنني ماركسي وأممي (مادي جدلي) ولا يمكن اختزال نفسي بحكم انتماء عائلتي التاريخي للعمل في إطار مصغّر باسم الشيعة العلمانيين أو غيرهم، فمن الناحية الفكريّة ليس بإمكاني فعل ذلك، ومن الناحية السياسيّة فهو خطأ فادح، فكيف يمكن أن أنشغل بمجموعة صغيرة وهي جزء من طائفة لمواجهة مشاكل البلد ككل، ناهيك بأن ذلك لا يتناسب مع فكرة الحداثة التي أؤمن بها منهجًا وسلوكًا وتصرّفًا.

كما أن بعض الذين يرفضون التوجّه الديني من منظور آخر، كانوا يرغبون في وجود كيان أو مجموعة من «الشيعة العلمانيين»، لمعارضة «الشيعة الطائفيين» أو «الدينيين» لأن كليهما في نهاية المطاف يعبّر عن عنوان طائفي، وبتقدير هؤلاء أن ذلك هو الردّ النوعي، وبهذا المعنى كان البعض يريد أن **يأكل الثوم بلسان الغير**، وتحت أي مسمّيات سيكون مثل هذا التوجه هو الآخر طائفيًّا حتى إذا افترضنا فيه حُسن النيّة، وسيكون الخلاف حول من

يمثل الطائفة أو يعبّر عنها، في حين أن المسألة لديّ هي إلغاء الطائفيّة وتحريمها من أيٍّ أتت وتحت أي ثوب اختفت.

والأمر ينطبق على **العشائريّة أيضًا**، فلا يمكنك أن تكون حداثيًّا وأنت مع العودة إلى العشائريّة وقيمها وتقاليدها، فلعلّ ذلك يتعارض مع فكرة الدولة التي ينبغي أن تخضع لها كل المرجعيات، لا أن تصبح العشيرة فوقها، بحيث تتوقّف حدود الدولة فيما إذا تعارضت مع حدود العشيرة، وإذا كنت أعتزّ بانتسابي العراقي وأرومتي العربيّة، ورابطتي العشائريّة الكبيرة، لكن ذلك ليس على حساب الدولة وقوانينها وآلياتها.

اعتذرتُ بأدب من الأزري صاحب الدعوة إلى شيعة علمانيين ومن زملائه الأكارم، مع استمرار علاقتي الوطيدة بكل منهم حتى مغادرتهم الدنيا الفانية، وأعتزّ بتلك العلاقات الإنسانيّة ونزاهتها، فضلاً عن صدق نواياهم وإخلاصهم.

قال لي السيّد الحسني البغدادي، سأحدثك عن **قصة هذا البيان «المشؤوم»** الذي وصلني بالفاكس من لندن، وحين قرأته استغربت كيف يصدر بيان كهذا ونحن نريد إنقاذ العراق ككل من الدكتاتورية؟ وأعدتُ قراءته وقرّرت رفضه بالمطلق، لأنه لا يعبّر إلّا عن ضيق أفق ورغبات خاصة، وقلت قبل أن أبدي رأيًا فيه، لأحمله إلى السيّد **محمد حسين فضل الله** الذي تربطني به علاقة طيبة وطلبت تعليقه، فقال لي سوف أقرأه وأعطيك رأيي بعد عودتي من بيروت، وفي الأسبوع التالي التقيت به وقبل السؤال عن البيان؟ ضرب كفًّا بكف، وقال ماذا يريد هؤلاء الذين يقفون خلف البيان، ولماذا لا يطالبون أبناء الطائفة بالاندماج وتحصيل حقوق جميع العراقيين؟ أي المطالبة بالمساواة للجميع بحيث يكون الشيعة جزءًا لا يتجزأ من مجتمعهم، وليس لهم حقوقًا خاصة، بل أسوة ببقيّة المواطنين.

وللأسف الشديد فقد تم تهميش فقهاء الدين الشيعة بعد فشل ثورة العشرين، من جانب بريطانيا، بل ثمّة استهداف لهم نفيًا وإبعادًا وإهمالاً كما حصل للشيخ محمد مهدي الخالصي والسيّد أبو الحسن الموسوي والميرزا محمد حسين النائيني، الأمر الذي أدى إلى انكفاء وعزوف أغلبيتهم عن الاهتمام بالشأن السياسي العام، والاكتفاء بمراقبته إلّا في حالات نادرة أو حين تحتاج الحكومة إليهم لغرض دعمها. ومن جهة أخرى فقد اتخذت أغلبيتهم مواقف انعزاليّة من الدولة، ولا سيّما تحريم العمل في مؤسساتها ودوائرها الرسميّة؛ بل كان هناك من اتّخذ موقفًا عدائيًّا منها بوصفها «دولة غير شرعية»، حتى إن «الرواتب» التي كان يتقاضاها الموظف من الدولة لعمله فيها، تستوجب «إذنًا شرعيًا» من

المرجع المقلّد، لأن الأموال تأتي من جهة «مجهولة المالك»، الأمر الذي يحتاج إلى أخذ «رخصة» أو «فتوى» لغرض تعاطيها.

وقد ناقشتُ الأمر مع عدد من رجال الدين الشيعة في خصوص هذا الموقف الغريب، وأودّ هنا أن أستشهد بموقف متقدّم اتّخذه الإمام محمد مهدي شمس الدين وبلوره في أواخر أيام حياته ونشره في عام 2002، وقدّم له غسّان تويني وصدر لاحقًا بكرّاس تحت عنوان **الوصايا**، دعا فيه الشيعة إلى أن ينخرطوا في مجتمعاتهم وأُمّتهم وشعوبهم ودولهم إذا أرادوا أن يخدموا آل البيت، وألاّ يسعوا لإنشاء مشروع خاص، بل الاندماج في نظام المصلحة العامة، وأن يكونوا متساوين في ولائهم للنظام وللقانون والاستقرار وللسلطات العامة على أساس الشراكة مع الأقوام والشعوب والجماعات التي ينتمون إليها.

ويقول شمس الدين: أوصي الشيعة في كل مجتمع من مجتمعاتهم وفي كل قوم من أقوامهم وفي كل دولة من دولهم ألاّ يفكروا بالحسّ السياسي المذهبي أبدًا وألاّ يبنوا علاقتهم مع أقوامهم ومع مجتمعاتهم على أساس التمايز الطائفي وعلى أساس الحقوق السياسيّة والمذهبيّة... وأن يتجنّبوا في كل وطن من أوطانهم شعار حقوق الطائفة والمطالبة بحصص في النظام، وبتقديري أن في ذلك دعوة جريئة للإقرار بالدولة الوطنيّة والمطالبة بالمواطنة المتساويّة وعدم التمييز كأساس للمشاركة والشراكة في الوطن مع بقيّة الشركاء[10].

ولعلّ مثل هذا الرأي في خصوص موقع الشيعة كنت قد سمعته منه خلال زيارتي للسيّد فضل الله، إضافة إلى ما سمعته وقرأته لاحقًا من الشيخ محمد مهدي شمس الدين[11].

ثانيًا: بيت للشيعة أم للنشوز!؟

لقد بلور أحمد الجلبي فكرة «البيت الشيعي»، وأقنع أوساطًا دينيّة شيعيّة واسعة للانخراط فيها، وأظنّ أنه نجح في تشكيل «كتلة سياسية» مؤثّرة، في ظل قانون انتخاب لا يسمح إلاّ للحيتان الكبيرة على العيش، وعلى الرغم من مخالفتي للفكرة أساسًا ولأي مشروع مشابه، على غرار «بيان الشيعة» الذي مرّ ذكره، ولا سيّما باعتماده على المسألة الطائفيّة، التي سبق أن دعوت إلى تحريمها تعزيزًا للمواطنة، لكنني بكل صراحة أقول لك

(10) انظر: محمد مهدي شمس الدين، الوصايا، تقديم غسان تويني (بيروت: دار النهار، 2002)، ص 55-57.
(11) انظر: المصدر نفسه، ومقابلة مع السيّد محمد حسين فضل الله، بيروت، خريف عام 2005.

إن ذلك كان براعة سياسيّة من الجلبي وحشدًا انتخابيًّا وقوّة كبيرة، بحيث أثّرت في المشهد السياسي اللاحق.

ولا أبالغ إذا قلت لولاها، لكان الأمر قد اتّخذ مسارات أخرى، إلّا أنّ نجاحها أسّس لكيانيّة لها حضور فاعل حتى وإنْ انقسمت لاحقًا. لكنّ ثمّة إطارًا ظلّ يجمعها، وكما قلت لك ولا أخفي ذلك إنني لست مع أي توجّه يستثمر الطائفة أو قطاعات واسعة منها بسبب الأوضاع المزرية في الماضي والمعاناة الفائقة التي عاشتها، ولا سيّما خلال الحرب العراقية ـ الإيرانيّة وما بعدها، أو للاستقواء بها على الآخرين ما بعد الاحتلال، وخصوصًا تهميش السنّة أو الانتقاص من دورهم أو إنسابهم إلى صدام حسين زورًا وبهتانًا، وقد ترك تأسيس «**البيت الشيعي**» أثره في النظام السياسي الجديد الذي هندس فلسفته الأمريكان، منذ قرارات **بول بريمر** الأولى التي عمدت إلى حل الجيش والقوات المسلحة وإصدار قانون اجتثاث البعث، فضلاً عن التمييز في تطبيقه، الأمر الذي زاد الطائفيّة السياسيّة انبعاثًا.

ولعلّ مثل هذا التوجّه بجمع الضدّ النوعي في مواجهته أيضًا، حيث تكتلت المجاميع السُنّية الدينيّة ممثلة بالحزب الإسلامي، الأمر الذي دفع البلاد إلى هاوية طائفيّة، كان بول بريمر قد وضع العراق على عتبتها، بتكريس صيغة مجلس الحكم الانتقالي من خلال ما سمّي «نظام المحاصصة والتقاسم الوظيفي»، الذي تكوّن منه، وفقًا للزبونية وتقاسم المغانم.

قلت للسيّد البغدادي تعرف سماحتك أن الموقف من الطائفيّة والدعوة إلى الدولة المدنيّة أحيانًا يوصم بمعاداة الدين، والدين كما يُقال «معاملة» على حد قول الرسول الأعظم، وليس من حق المفسّرين أو المؤوّلين أن يحللوا ويحرّموا ويقدّسوا ويدنّسوا، فالعقل هبة ربانيّة وهو المعيار والحكم على كل شيء. وهنا لا بدّ من **التمييز بين الطائفة والطائفيّة**، إذ إن **الأُولى** هي فرقة من الفِرق الإسلاميّة لها تاريخها وطقوسها وشعائرها وخصائصها التاريخيّة، مثلها مثل غيرها من الطوائف، أما **الثانية** فهي محاولة سياسيّة للتميّز أو للتسيّد وادعاء الأفضليات تحت حُجج مختلفة، لكن أهدافها سياسيّة، وهي بحسب تقديري تضرّ بمصلحة الطائفة والمتسببين إليها تاريخيًّا. وهذا الأمر بقدر انطباقه على الشيعة، فهو ينطبق على السنّة أيضًا.

ولا أذيع سرًّا إذا عبّرت عن موقفي إزاء ممارسة بعض الطقوس الدينيّة للطائفة، فهي لا علاقة لها بالدين، فكيف يمكن للدّين أو للمذهب أن يسمح بالمشاهد المقزّزة لتعذيب النفس، وحتى لو كانت هذه المواقف تُهمة ضدّ الدين أو غيره فأنا غير عابئ أو معنيّ

بها، وخصوصًا أنني أحترم أتباع الديانات والمذاهب، وأنا من عائلة دينيّة، لكنني استخدم العقل في موقفي مما أراه لا علاقة له بالدِّين أو المذهب، فقد ولدت في النجف وأعرف مدى تأثير مثل تلك الطقوس، ولكن على «رجل الدِّين» ألاّ يتخلّى عن واجباته، وعليه أن يقول رأيه لا أن يلعب على مشاعر الناس البسطاء، وهي مهمة نقديّة للمثقف التنويري بلا أدنى شك.

أما التقاعس أو مجاملة «العامة» في ما استقرت عليه بعض العادات والتقاليد والطقوس «المستحدثة» هو نكوص عن واحدة من واجبات الفقيه وسيكفّ عن أن يكون مرجعًا من دونها، وإذا كان هذا دور «رجل الدين» كما أفترضه، فحريّ بالمثقّف، ولا سيّما التنويري والمعرفي والحداثي، أن يكون سبّاقًا إلى ذلك.

وحصل بيننا حوار ونقاش واستعراض لمواقف الكثير من العاملين في الحقل الديني من المتنورين الذين كانوا ضد تلك الممارسات التي تؤذي الإنسان، ولأكثر من مرّة كنت قد أَثَرت الموضوع مع السيّد محمد بحر العلوم، الذي كان جوابه أنه لا يحبّذها، لكن الحديث عنها، ولا سيّما على نطاق علني، يسبب المتاعب لأصحاب تلك الدعوات؛ وقلت له وليكن الأمر، فهو واجب عليكم وعلى من يعتقد ذلك، وكان عدد من «رجال الدين» ضدّ التطبير وضرب القامات على الرؤوس والزناجيل على الظهور لإدماء النفس، وفي مقدمتهم السيّد أبو الحسن الأصبهاني، حين قال: إن استخدام السيوف والسلاسل والطبول والأبواق وما يجري من أمثالها في مواكب العزاء بيوم عاشوراء باسم الحزن على الحسين، إنما هو محرّم وغير شرعي.

وأدان السيّد محمد حسين فضل الله ضرب الرأس بالسّيف أو جرح الجسد أو حرقه حزنًا على الإمام الحسين، وعَدَّ ذلك مخالفًا لأحكام الإسلام الذي يحرّم إيقاع النفس في أمثال ذلك الضرر حتى وإن صار مألوفًا أو مغلّفًا ببعض التقاليد.

وكان محمد جواد مغنيّة أكثر جذريّة عندما رأى أن ما يفعله بعض عوام الشيعة في لبنان والعراق وإيران كلبس الأكفان وضرب الرؤوس والجباه بالسيوف في العاشر من محرم، هي عادات مشينة وبدعة من بِدع الدين والمذهب.

ولم يكن معها كذلك السيّد **محسن الحكيم والسيّد أبو القاسم الخوئي**، ناهيك بالسيّد **محمد باقر الصدر** الذي عدّها فعلاً من أفعال العوام وجهّالهم، ولا يفعل ذلك أيّ واحد من

العلماء[12]، بل هم دائبون على منعه وتحريمه، وذلك في ردّه على الداعية التونسي **محمد التيجاني السماوي** (صاحب كتاب **ثم اهتديت**)[13] وهو ما أخبرني به شخصيًا في حديث لي معه خلال حضورنا ندوة في الولايات المتحدة (ديترويت) عام 1992. وبالمناسبة فقد وجدت ما كتبه ليس أكثر من حبّ ظهور سياسي في مخالفة ما هو سائد، كما أن الاهتمام به ليس سوى محاولة سياسيّة أيضًا بحجة انتشار المذهب، وقد دخلت في حوارات معه لمدّة أربعة أيام واكتشفت سطحيته، وهو ما ذكرته للسيّد بحر العلوم ومحمد عبد الجبار وفهمي هويدي في حينها.

وقبل أن أعرض موقف السيّد البغدادي من التطبير وممارسة بعض الطقوس التي تتعلق بإيذاء النفس أودّ أن أتوقف قليلاً لأستعرض الفكرة وتاريخها ومواقف بعض علماء الدين منها، وذلك لكي تكتمل الصورة على نحو أوضح، ولا سيّما بربطها بردود فعل العامة أحيانًا إزاء بعض علماء الدين الذين اتّخذوا موقفًا مخالفًا لها.

يعدّ التطبير وما شاكله من ممارسة فيها إيذاء للنفس طقسًا مستحدثًا لم يكن للشيعة معرفة به من قبل، ولا سيّما في العراق، وإنما وصلهم أو أُدخل عليهم من وفود الزوّار القادمين من الهند وتركيا وإيران الذين جلبوا معهم هذه الطقوس خلال زيارتهم مراقد الأئمّة في كربلاء (الإمام الحسين وشقيقه العباس) والنجف (الإمام علي).

وكشف ج. لوريمر مؤلف كتاب **دليل الخليج**[14]، أن هدف بريطانيا من إدخال مثل تلك الطقوس هو خلق فتنة في الشارع العراقي وإشغاله عن مقاومة الاحتلال، وهو ما يؤكده إسحاق نقاش في كتابه **شيعة العراق**[15] الذي يقول إن أوّل مَنْ أدخل التسوّط، أي ضرب الجسد بالسلاسل وشقّ الرؤوس بالسيوف (التطبير) إلى النّجف هو الحاكم البريطاني الذي خدم في كرمنشاه عام 1919، وحاول نقل الممارسة إلى العراق عبر الهنود الشيعة (البُهرة). ويتذكر كاتب السطور أن خانًا كبيرًا كان قد بناه البهرة في النجف واعتُمد لاحقًا مركزًا للشرطة في الميدان الرئيسي، وقدّر له أن يوقف فيه لنحو أربعة أشهر قبل أن يتم نقله إلى الموقف الجديد (تحت الأرض) وذلك بعد انقلاب 8 شباط/ فبراير 1963.

---

(12) انظر: **المثقف في وعيه الشقي: حوارات في ذاكرة عبد الحسين شعبان**، إعداد وتقديم توفيق التميمي (بيروت: دار بيسان للنشر، 2014)، ص 184 وما بعدها.

(13) انظر: محمد التيجاني السماوي، **ثم اهتديت** (لندن: مؤسسة الفجر، 2002).

(14) انظر: ج. ج. لوريمر، **دليل الخليج** (لندن: [د. ن.]، 1970)، صدر بعدّة أجزاء وكانت آخر طبعة على نفقة أمير قطر الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني.

(15) انظر: إسحق نقاش، **شيعة العراق**، ترجمة عبد الإله النعيمي (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2008).

لم يقتصر الأمر على التطبير وضرب السلاسل على الظهور، بل تطوّرت هذه البِدَع لتتجاوزها إلى الزّحف على الأرض حتى إدماء الوجه أو المشي على النار، وشملت هذه الممارسات الرجال والنساء على حدّ سواء، وقد طرق سمع الباحث لأكثر من مصدر أن مثل هذه الممارسات تتمّ في مدن متقدّمة مثل لندن وكوبنهاغن وغيرها، وهناك نساء «يتطبّرنَ» أيضًا.

ووفق علي شريعتي في كتابه **التشيّع العلوي والتشيّع الصفوي**[16] فإنّ اسماعيل الصفوي حاكم إيران (1501 ـ 1524) استحدث وزارة خاصة بالشعائر الحسينيّة، وأرسل وزيرها إلى القوقاز للاطّلاع على الشعائر الدينيّة فوجد فرقة مسيحيّة (أرثوذكسية) تقوم بالتطبير إحياء ليوم يسموّنه «مصائب المسيح»، ففكّر بنقلها إلى الشيعة تجسيدًا لمصيبة الحسين وآل بيته في عاشوراء (10 محرّم) وفي معركة الطفّ بكربلاء المشهورة.

وذهب في الاتجاه نفسه مرتضى المطهري، في كتابه **الجذب والدفع في شخصيّة الإمام علي**... فذكر إن التطبير والطبل عادات جاءتنا من أرثوذكس القوقاز وهم مسيحيون، لكن هذه الطقوس سرت في مجتمعاتنا الشيعيّة مثل النار في الهشيم.

للأسف انشغلت الحوزة الدينيّة في النجف وغيرها عن مثل هذه الأمور وتصارعت فيما بينها وانطلت عليها ألاعيب البريطانيين المحتلين، حتى استقرّت هذه البدع وتمددّت وتوسّعت، وخصوصًا في ظلّ حكومات لم تكن متصالحة مع شعوبها، إضافة إلى أنها تعاملت من مواقع سلبيّة: إما أنها تركت الحبل على الغارب فانتشرت مثل هذه الممارسات، وإما أنها منعتها بقسوة وفي الحالين غابت التوعية والتنوير، وإما أنها شجعتها وموّلتها كما حصل ما بعد الاحتلال، لذلك أصبح من الصعوبة مواجهتها إلاّ بخطط هادئة وطويلة الأمد وبتوفير التعليم والتربية وإعادة النظر بالمناهج الدراسيّة.

كما أن تقاعس رجال الدين وما سمّي المرجعيات في مواجهة هذه الظاهرة، جعلها تستفحل، وخصوصًا في ظل ظواهر التعصّب والتطرّف والعنف والإرهاب والطائفيّة، وحتى مع اعتقاد بعض رجال الدين أنها لا تمتّ إلى الإسلام بصِلة، لكنهم كانوا يحجمون عن مواجهتها، خوفًا من العامة والغوغاء التي تتمسّك بقشور الدين وليس بلبّه أو جوهره، والسيّد البغدادي يعرف وأنا أعرف، أن هناك الكثير ممن يتعصبّون لمثل هذه الطقوس لا

---

(16) انظر: علي شريعتي، **التشيع الصفوي والتشيع العلوي**، الآثار الكاملة؛ ج 4 (بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، 2007).

علاقة لهم بالدِّين أصلاً، لكنهم بحسب تعبير علي الوردي **«طائفيّون بلا دين»**، أي أنهم يغالون بمثل هذه الممارسات، التي يعدونها من صلب طقوس الطائفة وخصوصياتها.

وكان من أوائل الذين تصدّوا لهذه الظاهرة الشاذة ودفعوا ثمنًا باهظًا عن ذلك هو العلاّمة أبو الحسن الموسوي الأصبهاني، وأصدر فتوى تحرّم التطبير وإراقة الدماء بزعم إبداء الحزن على مقتل الحسين، ولكن العامة قاموا بذبح ابنه حسن انتقامًا منه، وسكت عن ذلك علماء آخرون من الحوزة المؤيّدة لممارسة التطبير[17].

ومن الذين واجهوا سخط العامة أيضًا العلاّمة السيّد محسن الأمين الذي كان له موقف متميّز من هذه البِدَع المستحدثة والغريبة عن الإسلام، فقد تمّت مضايقته إلى درجة أن هناك من كان يردّد في المواكب الحسينيّة: **اشرب الماء والعَنِ الأمين**، وهو الأمر الذي شمل السيّد مهدي القزويني والشيخ أحمد الوائلي اللذين لم يسلَما من الأذى والتكفير أيضًا. وبعد استعراض هذه المواقف أود الإشارة إلى أن السيّد محمد الحسني البغدادي (الجد) كان متشددًا إزاء ممارسة هذه الطقوس ويعدّها جزءًا من خصوصيّة الولاء لأهل البيت، الأمر الذي يتعارض مع موقف السيّد الحسني (الحفيد) الذي سنوضحه في الفقرة التالية.

وعلى خلاف جَدّه الذي يطلق عليه السيّد الأستاذ الإمام محمد الحسني البغدادي، فإن الفقيه أحمد الحسني البغدادي، اتّخذ موقفًا ثوريًّا ضد مظاهر إيذاء النفس والتطبير وضرب الزناجيل، في حين أن جدّه كان متشدّدًا في تأييد الطقوس والشعائر الحسينية ومساندتها وممارستها[18]. ولعلّ الأمر لا يثير استغرابًا، فتلك سُنن التطوّر التي استوعبها (الحفيد) من خلال قراءاته واطّلاعه على آراء فقهاء آخرين واختلاطه برجال دين مختلفين، بل وفي مخالطته لرموز ثقافيّة وفكريّة وحقوقيّة وسياسيّة واجتماعيّة مختلفة في العراق والعالم العربي. وحسبي هنا أن أحتكم إلى **الإمام عليّ** الذي كرّرت قوله في هذه المناظرات أكثر من مرّة: **«لا تعلّموا أولادكم عاداتكم لأنهم خُلقوا لزمان غير زمانكم»** وأجد في هذه المقولة حكمة واقعيّة، لأنها تمثّل رؤية استشرافيّة عميقة لواقع التطوّر الاجتماعي والاقتصادي

---

(17) قارن: مواقف بعض علماء الدين الذين يندّدون بهذه الظاهرة بينهم السيّد محسن الحكيم حيث يرى أن التطبير ليس من الدين، والسيّد الخوئي الذي يقول لم يرِد نصّ بشرعيّتها والسيّد محمد باقر الصدر يعتبرها من فعل العوام والسيّد محمد حسين فضل الله قال بتحريم إيقاع الأذى بالنفس والشيخ محمد جواد مغنية عدّها من العادات المشينة وبدعة في الدين والمذهب.

(18) انظر: عبد الحسين شعبان، **الإمام الحسني البغدادي: مقاربات في سسيولوجيا الدين والتديّن** (النجف: دار إحياء تراث الإمام البغدادي، 2018)، ص 232.

والثقافي، فقهًا وشرعًا وقانونًا، حيث دائمًا ما نكرّر «**تبدّل الأحكام بتبدّل الأزمان**»، وقد يبدو حكمًا ما صالحًا لزمان لكنه لا يصلح لزماننا، وهكذا.

إن ذلك دعاني إلى البحث عن موقف أكثر تفصيلاً وتنظيراً (للحفيد)، وقد اطّلعت وأنا أعدّ هذا البحث على محاضرة ألقاها في دمشق على ثُلّة من الخطباء والمبلّغين الإسلاميين (المقصود المؤدلجين والدعاة) في خصوص الشّعائر الحسينيّة بمناسبة ذكرى عاشوراء ووجدت في بعض مفاصلها جرأة وشجاعة على المستويين الفكري والعملي، إضافة إلى رؤية نقديّة هدفها تخليص ما علق بالذهن والممارسة في «الدّين» والتديّن من ترّهات لا يربطها رابط بالإسلام وعقيدته السمحاء، ولا سيّما تلك التي تتعلّق بتعذيب النفس[19].

إن استخدام العنف ضدّ النفس بحسب سيغموند فرويد عالم النفس النمسوي، هو نوع من أنواع المازوشية (Masochism) التي تعني: اتّحاد غريزة الهدم مع غريزة الجنس موجهة نحو الذات، حتى وإنْ كان الأمر بحجة «التطهّر» والتخلّص من أدران الذّنوب والآثام، وذلك من خلال البكاء والنواح واللّطم والتمثيل واستعادة الواقعة الكربلائيّة ومعركة الطفّ في عام 61 هجريّة التي استشهد فيها الإمام الحسين، وتستوجب بحسب الحسني البغدادي (الحفيد) استثارة القلوب وتحفيز العقول على استيعاب المأساة التي ظلّت استعادتها رمزيًّا مستمرّة ومتصاعدة طوال القرون الماضيّة، وخصوصًا بربطها بقيم الشّجاعة ومقاومة الظّلم والانتصار للحقّ والعدل، والمازوشيّة هي بالضدّ من الساديّة (Sadism) التي تعني استخدام العنف الذي تتّحد فيه غريزة الجنس مع غريزة الهدم موجّهًا ضدّ الآخر للحصول على المزيد من التلذّذ باستخدام العنف.

يقارن الحسني البغدادي (الحفيد) بين نوعين من الاحتفاء بذكرى عاشوراء: **الأول هو** عاشوراء الثورة التي هدفها تحرير الإنسان وذلك هو الجوهر، **أمّا الثاني فهو** عاشوراء البكاء والانشغال بالإطعام إلى درجة الإسراف والتبذير، وخصوصًا بإيذاء النفس وضرب الرؤوس والظهور بالآلات الحادّة والجارحة، وزادت المسألة تشويهًا بالقيمة الحقيقيّة من الاحتفال بعاشوراء الثورة والشهادة إلى درجة مشي البعض على النيران، بل والزحف فوقها وغير ذلك.

يرى الحسني البغدادي (الحفيد) أن بعض هذه الطقوس «متحجّرٌ» وبلا جدوى و«راكدٌ»

---

(19) في خصوص موقف اليسار من عاشوراء، انظر محاضرة ألقاها الباحث في المجمّع الفقهي الشيعي في بيروت بدعوة من رئيسه الشيخ محمد حسين الحاج، 26 أيلول/سبتمبر 2019 (فندق الساحة) وأعادت نشرها مجلة **المعارف** (معهد المعارف الحكمية الدراسات الدينيّة والفلسفية)، بيروت، آب/أغسطس 2020.

إلى درجة الجمود، بحيث لا روح فيه ولا حركة نابضة، وهو ما يعدّ تلك الممارسات **مخالفة شرعيّة لا تغتفر**، ولم يكتفِ بذلك، بل يوجّه نقده إلى الوعّاظ والخطباء ويَعدّ بعض كلامهم تخديريًّا وخرافيًّا، ولا سيّما بعض السيناريوهات والمبالغات التي يقدّمونها، وعملهم هذا هو أقرب إلى «**عمل لاإسلامي**».

أكثر من ذلك فهو يعدّ تلك الممارسات من نتاج الدولة الصفويّة في إيران، إذ إن الطقوس الخاصة بمراسم الشبيه والتمثيل وضرب الرؤوس والأجساد بالسيوف والآلات الجارحة باسم إحياء الشعائر الحسينيّة لم تكن موجودة في الإسلام، ويجادل بكونها ليست مستحبّة (مرغوبة) دينيًّا أو تكليفًا شرعيًّا، وهي لا تعني سوى التمسّك بالقشور وترك الأصول، والمقصود بذلك مضمون وهدف ومعنى الرسالة الحسينيّة الثوريّة الجهاديّة الاستشهاديّة.

يرى الحسني البغدادي (الحفيد) ذلك تشويهًا لصورة «**التشيّع العَلَوي الأحمر**» والتعتيم على «مشروع الحسين وثورته واستشهاده» ويطرح أهميّة وضرورة التصدّي لها بالنقد والتحليل، وإثبات بطلانها، بل خرافتها وبُعدها من الإسلام، لأنها «بدع مستحدثة وابتكارات ضالّة مضلّلة، حتى إن بعض أصولها يعود إلى المسيحيّة القديمة». وقد أعجبني ما ذهب إليه من أن «التشيّع العَلَوي لا ينفصل عن التسنّن العُمَري» وهو تواصل في إطار اجتهادات وتطبيقات إسلاميّة تعود إلى العهد الراشدي وامتداداته الفكريّة.

ويعيد الحسني البغدادي (الحفيد) جذر المسألة إلى الخلاف الفارسي (الصفوي) مع الدولة العثمانيّة، حيث استخدمت المذهبيّة مبرّرًا للصراع ولإدامته، وقد كان المفكّر الإسلامي علي شريعتي من أول من تحدّث عن **التشيّع العَلَوي والتشيّع الصَّفوي** في كتابه الشهير، الذي كان يُفترض أن يصدر بعنوان «**التشيّع الأحمر والتشيّع الأسود**»، والأصل فيه مجموعة محاضرات كان يلقيها في تجمّعات شبابيّة ضخمة، وقد تم جمعها وطبعها بالعنوان المعروف المشار إليه في أعلاه والذي صدرت فيه، في حين أن عنوانها الأصلي أصبح مجهولاً.

وبقدر ما كانت آراء شريعتي تحظى بإعجاب وتأييد من جانب أوساط واسعة، فقد لقيت رفضًا وتحفظًا من ثلّة من العلماء بينهم **مرتضى مطهّري** في إطار خلاف بينه وبين شريعتي، لا يخلو من منافسة وحسد، كما جرت محاولات لإيغار صدر الإمام الخميني عليه، لكن الأخير لم يعلّق على ذلك يوم كان لا يزال يعيش في النجف.

وحين دقّقتُ فيما طرحه (الحفيد) من آراء راديكاليّة وأفكار ثوريّة ونزعات تمرّديّة، زال الالتباس لديّ، بل إن حيرتي تبدّدت وزادت قناعتي رسوخًا، فموقف «الحفيد» من

القضايا السياسيّة لا يقلّ جذريّة من موقف الحسني البغدادي الأكبر، حيث وجدته يعدّ نفسه «يساريًّا إسلاميًّا تقدّميًّا» وحتى بطريقة اعتذاره من الرموز الدينيّة القابعة في النّجف حسبما يقول، فإن هدفه هو التطلّع إلى إسلام حقيقي طِبقًا لرسالة الرسول محمّد والخلفاء الراشدين، وهو اعتذار مرفق بطلب أقرب إلى احتجاج لأنه يعدّ نفسه مدافعًا عن الحق، وكل دفاع عن الحق إنما هو انحياز للعقل، بل إن كل شيء خاضع له[20].

قلت لأكثر من مرّة وأقول أيضًا لا أجد ضرورة في مسيرات مليونيّة كما يُقال سيراً على الأقدام والمسافات الطويلة بين مُدُن متباعدة، لزيارة المقامات المقدسة وفي مناسبات دينيّة معيّنة؛ ولكي لا يتم تفسير هذا الموقف تفسيراً خاطئًا ووضعه في خانة العداء للدِّين، فقد أضفت ذلك بتجنّب الإشكالات والتفجيرات التي وقعت طوال سنوات العنف والإرهاب، وفيما بعد بسبب جائحة كورونا (كوفيد ـ 19) إلاّ إذا أراد بعض المستفيدين إظهار الولاء لهم والشعور بالقوّة لجمهور يعتقد البعض أنه يتحرك لمجرّد إشارة من هذا المرجع أوذاك، لكن هذا شيء والولاء الحقيقي ـ الإيماني شيء آخر، فقد كانت الجماهير التي تخرج بمناسبة استشهاد الحسين في الأربعينيات والخمسينيات كلها تهتف للشعارات التي كان يعبّئ لها ويقودها الحزب الشيوعي وبعض القوى السياسيّة لاحقًا، ولم يكن لرجل الدين أو للحركة الدينيّة من تلك التأثيرات المذكورة.

ولأن الإرهاب ضارب الأطناب؛ ولأن القوى الإرهابيّة متغلغلة ومندسّة كما تقول الحكومة، فكان على «رجال الدين» أن يقولوا كلمة في شأن توفير هذه الطاقات والإمكانات وادّخارها لبناء مدارس أو مستوصفات أو تبليط شوارع أو تنظيفها من الأوساخ والقاذورات المتجمعة في الأحياء السكنيّة أو إعادة إصلاح الكهرباء أو توفير الماء الصالح للشرب وغير ذلك من الأعمال المفيدة، وأظنّ أن ذلك سيكون أكثر نفعًا للدين وللعقل وللحاضر الإنساني، وللدولة والأمن أيضًا، ولكن بعض «رجال الدين» المتنفّذين وما يطلقون على أنفسهم أو يطلق عليهم «المرجعية» لم تقل شيئًا في هذا الخصوص، لكنها توافقت مع رأي الحكومة في خصوص تظاهرة 25 شباط /فبراير 2011، فحذّرت من الاندساس في حين لم تحذّر ولم تمانع من الحشود المليونيّة، وهو الأمر الذي أحرجها لاحقًا فشكرت مَنْ حضر في التظاهرات وشكرت من لم يحضر أيضًا، أي من لبّى دعوتها ومن يلبِّها، علمًا

---

(20) انظر: هكذا تكلّم أحمد الحسني البغدادي: **تأصيل معرفي بين الثوريّة واللاثوريّة** (بيروت: مكتبة الإمام حسن، 2012)، ج 6، ص 42، والأصل في ذلك محاضرة ألقاها في دمشق على نخبة بمناسبة عاشوراء يوم 26 تشرين الثاني/نوفمبر 2011.

أن ممثلين عن السيّد السيستاني وهما أحمد الصافي وعبد المهدي الكربلائي كانا لنحو شهرين يحرّضان الناس على المطالبة بتحسين الخدمات الصحيّة والتعليميّة ومفردات البطاقة التموينيّة وخفض رواتب المسؤولين ومكافحة الفساد والرشى، وهي أساس مطالب حركة الاحتجاج التشرينيّة الواسعة (2019) التي ما تزال مستمرة على الرغم من إطاحة حكومة عادل عبد المهدي.

لقد اقترب «البيت الشيعي» باعتماده إعلاء شأن مرجعيّة السيّد السيستاني من «ولاية الفقيه» غير المعلنة التي حاول القائمون عليها جعلها فوق مرجعيّة الدولة أو إحداث نوع من التراتب بينها وبين الدولة، حتى وإن لم يتم النص عليها في الدستور صراحة، لكن ما جاء في ديباجته وضعها بمنزلة عليا [21].

---

(21) انظر: نص ديباجة الدستور العراقي (2005).

«نَحْنُ أبناء وادِي الرافدين، مَوْطِن الرُسُلِ وَالأنبياء، وَمَثْوىَ الأئِمَةِ الأطْهَارِ، وَمَهد الحضارة، وَصُنّاع الكتابةِ، وَرواد الزراعة، وَوُضّاع التَرقيم. عَلَى أرْضِنَا سُنَّ أولُ قانُونٍ وَضَعَهُ الإنْسَان، وفِي وَطَنِنا خُطَّ أعْرَقُ عَهْدٍ عَادِلٍ لِسياسةِ الأوْطان، وَفَوقَ تُرابنا صَلَّى الصَحَابةُ والأولياء، ونَظَّرَ الفَلاسِفَةُ وَالعُلَمَاءُ، وَأبدَعَ الأدَباءُ والشُعراءُ.

عِرفانًا منَّا بحقِ اللهِ علينا، وتلبيةً لنداءِ وَطَنِنا وَمُواطِنينا، وَاسْتِجَابَةً لدعوةِ قِياداتِنَا الدِينيّةِ وَقِوانَا الوَطَنِيّةِ وَإصْرَارِ مَراجعنا العظام وزُعمائنا وَسياسيينَا، وَوَسطَ مُؤازَرةٍ عَالميّةٍ منْ أصْدقائنا وَمُحبينَا، زَحَفْنا لأولِ مَرةٍ في تاريخنَا لِصَناديقِ الاقتراعِ بالملايين، رجالًا وَنساءً وَشيبًا وَشبانًا في الثَلاثين منْ شَهرِ كَانُون الثَاني منْ سَنَةِ ألفَين وَخمَس مِيلاديَّة، مُستذكرينَ مَواجِعَ القَمْعِ الطائفي من قِبَلِ الطُغْمَةِ المستبدة، ومُسْتلهمين فَجَائعَ شُهداءِ العراق شيعةً وسنةً، عربًا وَكوردًا وَتُركمانًا، وَمن مُكَوناتِ الشَعبِ جَميعِها، وَمُستوحينَ ظُلامةَ اسْتِبَاحَةِ المُدُنِ المُقَدَسةِ وَالجنُوبِ في الانتِفاضَةِ الشَعْبانيّةِ، وَمُكتوينَ بِلظى شَجَنِ المَقابِرِ الجَماعيّةِ وَالأهْوارِ وَالدجيلِ وَغيرها، وَمُسْتَنْطِقينَ عَذاباتِ القَمْعِ القَومي في مَجازرِ حَلَبْجةَ وَبارزانَ وَالأنْفَال وَالكُوردِ الفَيليينَ، وَمُسْترجعينَ مَآسِي التُركُمانِ في بَشير، وَمُعَانَاةِ أهَالي المنْطَقَةِ الغَربيّةِ كبقيّةِ مَنَاطِقِ العِراقِ منْ تَصْفيةِ قِياداتها وَرُمُوزها وَشُيوخِها وَتَشريدِ كفاءاتها وَتَجفيفِ مَنابعها الفِكْريَّةِ وَالثَقافيّةِ، فَسَعينَا يَدًا بيَد، وَكَتِفًا بِكَتف، لِنَصْنَعَ عِراقَنَا الجَديدَ، عِراقَ المُسْتَقبلِ، منْ دونِ نعرةٍ طَائِفيّةٍ، وَلا نَـزْعَةٍ عُنْصُريّةٍ، وَلا عُقْدَةٍ مَنَاطِقيَّةٍ، وَلا تَمْييز، وَلا إقْصَاء.

لَمْ يُثْنِنا التكفيرُ والإرهابُ من أن نَمْضِيَ قُدُمًا لبناءِ دَوْلَةِ القانونِ، وَلَم تُوقِفْنَا الطَائِفِيّةُ وَالعُنْصريّةُ منْ أنْ نَسيرَ مَعًا لِتَعزيزِ الوحْدَةِ الوَطَنيّةِ، وَانْتِهَاجِ سُبُلِ التَداولِ السِلْمي لِلسُلْطَةِ، وَتَبْني أسْلُوب التَوزيعِ العَادِلِ لِلثَروَةِ، وَمَنْحِ تَكافُؤ الفُرَصِ للجَمْيع.

نَحنُ شَعْب العراقِ الناهض تَوًّا من كَبْوَتِهِ، والمتَطلعِّ بثقةٍ إلى مستقبلِهِ من خِلالِ نِظَامٍ جُمهوريٍ إتحاديٍ ديمقْراطيٍ تَعَدديّ، عَقَدْنَا العزمَ برجالنا ونسائنا، وشُيوخنا وشبابنا، على احْتِرام قَوَاعِدِ القَانُون، وَتَحقيقِ العَدْلِ وَالمساواة، وَنبْذِ سِياسَةِ العُدوان، والاهْتِمَام بِالمَرْأةِ وحُقُوقِهَا، والشَيْخِ وهُمُومِهِ، والطِفْلِ وشُؤُونه، وإشَاعَةِ ثَقَافَةِ التَنوعِ، ونَزْعِ فَتيلِ الإرهاب.

نحنُ شَعْب العراقِ الذي آلى على نَفْسهِ بكلِ مُكَوناتهِ وأطْيافِهِ أنْ يُقَرِرَ بحريتهِ واختياره الاتحادَ بنفسهِ، وأن يَتَّعِظَ لِغَدِهِ بأمسهِ، وأن يَسُنَّ من مَنْظُومَةِ القيمِ والمُثُلِ العليا لِرِسَالاتِ السَماءِ ومِنْ مستَجداتِ عِلْمِ وحَضَارةِ الإنْسَانِ هذا الدُسْتورَ الدائمَ. إنَّ الالتزامَ بهذا الدُسْتورِ يَحفَظُ للعراقِ اتحادَهُ الحُرَ شَعْبًا وأرْضًا وسَيادةً».

قارن كذلك: عبد الحسين شعبان، **العراق: الدستور والدولة من الاحتلال إلى الاحتلال** (القاهرة: دار المحروسة، 2005).

لقد قلت رأيي في خصوص مرجعيّة الدولة ولا أجد مرجعيّة فوقها أو موازية لها دينيّة أو طائفيّة أو حزبيّة أو عشائريّة أو مناطقيّة أو غيرها، وعندما أقول دولة فأعني المنجز البشري لتنظيم حياة الناس، وليس لديّ أي وهمٌ أننا لمجرّد رفع مثل تلك الشعارات في شأن علوية الدولة ومدنيّتها وقانونيّتها سيتحقق كل شيء دفعة واحدة، لكن إعلان هذا التوجّه شيء مهم والقياس عليه وبموجبه بوصفه معيارًا للحكم أمر لا غنى عنه، ومن ثمّ البناء عليه وتطويره بما يتناسب مع ظروف العراق القوميّة والدينيّة واللغويّة والفكريّة والثقافيّة.

والسؤال الذي يطرح نفسه كيف يمكن التوفيق بين مقلّدٍ يرى علاقته بالله من خلال نائب الإمام (وكيله) أي فقيه الأمة في حال غياب الإمام (المقصود الإمام الثاني عشر، المهدي المنتظر «صاحب العصر والزمان») وبين مسؤولياته في الدولة بما ترتّبه الأولى والأخيرة من استحقاقات وأولويات وآليات، وفي حالة التعارض لمن ستكون الغلبة؟ وكيف السبيل لفك الاشتباك أو التعارض؟

وإذا كان السيّد السيستاني لا يتبنّى مسألة ولاية الفقيه وفق النموذج الإيراني، مثلما ورد في كتاب السيّد الخميني **الحكومة الإسلامية**[22]، فإنه من الناحية العمليّة يضع نفسه بالمقام الذي يكون فيه وليّ الفقيه من دون تحديد أو توكيد، بل بطريقة مرنة ومن دون إكراه، ولكنها لا تخلو من محددات بما فيها الدعم والمساندة وبالتالي افتراض الامتثال والطاعة.

الفارق بين **النموذج الخميني والنموذج السيستاني لولاية الفقيه**، هو أن الأوّل سعى إليها بنفسه وطالب بها ونظّر لها ودخلها من باب السياسة متحمّلاً النفي والتشرّد، في حين أنّ الثاني ظلَّ صامتًا وهو جالس في مهجعه لا يبارحه، وهو يريد على نحو غير مباشر أن تأتي الولاية بنفسها إليه لا أن يذهب هو إليها، هكذا على طريقة المرجعيّة التقليدية: لم يكن يصرّح أو يلتقي الناس أو يظهر على الملأ أو في وسائل الإعلام (إلّا اضطرارًا)، مضيفًا نوعًا من الكاريزميّة والغموض مضافًا إليه أعلميّته وزهده وورَعِه وتقواه وخصائصه الشخصيّة الأخرى، وإذا ظهر من يصرّح باسمه لمن ينوب عنه بين الحين والآخر، فإنه يحصد ردود الأفعال، لينفي أو يكذّب أو يهمل ما يقال من الأحاديث التي تنسب إليه.

(22) انظر: روح الله الخميني، **الحكومة الإسلامية**، الكتاب عبارة عن 13 محاضرة ألقاها الخميني على طلاب العلوم الدينيّة في مدينة النجف سنة 1969 حول رأيه في الحكومة الإسلامية تحت عنوان ولاية الفقيه، وقد ألقاها باللغة الفارسية وتم ترجمتها عدّة مرّات إلى اللغة العربية، طبعت لأول مرّة في بيروت عام 1970، وتمّ إرسالها بسرّيّة إلى إيران، وقد أثار إصداره الأول عملاء الشاه في العراق.

ولعلّ مرجعيّة النجف تاريخيًّا لم تتبنَّ مسألة ولاية الفقيه أو تتحمّس لها، أشير بالذكر إلى مرجعيّة محمد تقي الشيرازي وشيخ الشريعة والسيّد أبو الحسن الأصبهاني والسيّد محسن الحكيم والسيّد الخوئي إضافة إلى السيّد السيستاني وعدد من الفقهاء الآخرين، وخصوصًا أن علاقتهم بالدولة لم تكن وديّة، في حين كانت المرجعيّة الإيرانيّة وبخاصة أيام الدولة الصفويّة وما بعدها تتّسم بالايجابيّة. فالمرجعيّة تدعم الدولة، والدولة تضفي عليها نوعًا من القداسة والعصمة، ويعد المساس بمكانتها وكأنه خروج عن «إجماع» حتى وإن كان مصطنعًا.

ويدّعي بول بريمر الحاكم المدني الأمريكي في العراق في كتابه **عام قضيّته في العراق** أيار/مايو 2003 - حزيران/يونيو 2004، أنه تلقى من السيّد السيستاني أكثر من 30 رسالة، إلّا أنّه لم يفصح فيما إذا كانت الرسائل مكتوبة أو شفوية!؟ وبحسب اعتقادي ومن معرفتي بأجواء «المرجعية» وآليات حركتها وحذرها، إنها كانت رسائل شفويّة ينقلها من سماهم بريمر «**القنوات السرّية**» إليه وهم: موفق الربيعي (مستشار الأمن القومي السابق)، والسيّد حسين إسماعيل الصدر (الكاظمية) وعماد ضياء (الخرسان) المسؤول عن ملف إعادة الإعمار الذي جاء مع وصول الجيش الأمريكي إلى بغداد.

ويقول بريمر إنه أرسل عماد ضياء «الخرسان» أكثر من 10 مرات بطائرة خاصة إلى النجف لاستطلاع رأي السيستاني، الذي لم يحبّذ اللقاء المباشر وجاء في كتابه: «السيستاني لا يمانع الاجتماع مع الائتلاف (الدولي) بسبب عدائه، بل إنه تجنّب الاتصال معه... وإنه قد يفقد مصداقيته في أواسط المؤمنين إذا تعاون علنًا... ونحن نتقاسم الأهداف نفسها...»[23] ويضيف بريمر أنه لم يلّح عليه أيضًا، لكنه كما ينقل كان ذا فائدة أكبر لمساعينا المشتركة... ويبدي إعجابه بالديمقراطيّة، وببريمر شخصيًّا كما يذكر.

وبغضّ النظر عن احتمال فبركة هذه المعلومات أو الافتراء في بعضها أو المبالغة فيها بهدف ادّعاء دور أو إنساب موقف (ولكنها تبقى إحدى الروايات للحدث وعلى الآخرين أن يصححوا حقيقة ما ورد في هذا الكتاب المهم وخصوصًا الذين وردت أسماؤهم)، إلاّ أن المرّجح في تردّد السيستاني من لقاء بريمر أو المسؤولين الأمريكان الكبار، هو الخوف من تصدّع مصداقيته ومكانة المرجعيّة، لكن ذلك لم يكن بمعزل عن حضوره كفاعل سياسي من الدرجة الأولى ومحاولة قوى الاحتلال التعامل معه لدعم العمليّة السياسيّة.

---

(23) انظر: بول بريمر، **عام قضيته في العراق: النضال لبناء غدٍ مرجوٍ**، ترجمة عمر الأيوبي (بيروت: دار الكتاب العربي، 2006)، ص 213 - 214.

وإذا كان الكثير من مراجع الشيعة لا يدعون إلى ولاية الفقيه، بل يرون أن لا أساس لها في الفقه الشيعي «الجعفري» (نسبة إلى الإمام جعفر الصادق) فإنّ البعض ما يزال غير بعيدٍ منها، وقد انقسم حزب الدعوة الإسلاميّة بسبب ذلك واضطرّ أحد زعمائه الروحيين (الشيخ الآصفي) إلى التخلّي عنه (ويمثل الجناح الإيراني كما يُقال) بدعوته الصريحة والواضحة لولاية الفقيه ممثلة بالسيّد علي الخامنئي، في حين كان الجناح «البريطاني ـ السوري» (النسبة جغرافية) ممثلاً برئيسي مجلس الوزراء **الجعفري ـ المالكي** يبتعدان عن الفكرة وإنْ لم يعارضاها على نحو شديد، وحاولا الإفادة منها لاحقًا.

حاول السيستاني بعد الاحتلال مباشرة أن يحوّل المرجعيّة من **صامتة إلى ناطقة**، فاتّخذ عددًا من المواقف، لعلّ أبرزها دعوته إلى الوحدة الوطنيّة وحقّ الشعب العراقي في تقرير المصير وإجراء انتخابات حرة وكتابة دستور بأيادي عراقيّة، لكن إعلان تأييده لدور متميّز للشيعة بكونهم «أغلبية» احتسبه البعض بكونه طرفًا من الأطراف، حيث لم يعد بعضها يرى فيه «مرجعًا جامعًا»، وهو ما يفسّر تصريحات سابقة لعدد من قادة «**جبهة التوافق**» و«**هيئة علماء المسلمين**» و«**جبهة الحوار**» ناهيكم برأي بعض القوى والشخصيات السياسيّة غير الطائفيّة (القائمة العراقية) أو التي تدعو إلى فصل الدِّين عن الدولة.

لقد رأت مرجعيّة السيستاني أن المشاركة في الانتخابات واجب شرعي، ثم امتّد هذا الواجب لتأييد قائمة الائتلاف الشيعيّة (انتخابات عام 2005) أي «**البيت الشيعي**»، التي حصلت على أغلبيّة كبيرة، الأمر الذي رتّب مسؤوليات واستحقاقات ذات قيمة خطيرة، وخصوصًا أنّ خطواتها لم تؤدِ إلى تحقيق الوحدة الوطنيّة، بل اتّسعت في ظل حكمها الهوّة الطائفيّة والاحتراب المذهبي وازداد الاحتقان والتوتر إلى درجة الحرب الأهليّة والتطهير والإجلاء، بحيث أصبح الناس يُقتلون على الهويّة وتنتشر ظاهرة الجُثث المقطوعة الرؤوس والمجهولة الهويّة، في حين لم تستطع «المرجعية»، بما فيها السيّد السيستاني، أن تفعل شيئًا أو تحرّك ساكنًا، اللهّم إلاّ إذا استثنينا نداءات وعظيّة وتصريحات إرشادية، لم يكن لها التأثير المطلوب ولم تستطع إيقاف حرفة الموت اليومي المجاني.

وقد زجّت «قائمة الائتلاف الشيعيّة» التي أسّسها «البيت الشيعي» باسم «المرجعيّة السيستانية» وصورها خلال الحملة الانتخابيّة لتحقيق أهدافها السياسيّة، ووظّفت ذلك على نحو ناجح جدًا، والشيء نفسه حصل عند مباركة رئاسة وزارة الجعفري في البداية وفيما بعد المالكي، بما أخذ البعض ينظر إليها بوصفها الغطاء الروحي أو السقف

الأيديولوجي ذا الوزن الثقيل للتيارات الشيعيّة، بل إن البعض يحمّلها المسؤوليّة في ذلك، ولم يصدر أي إيضاح من المرجع نفسه أو بتوقيعه وختمه كما يقال لفك هذا الاشتباك، وهو ما يُفسر الأمر بوصفه **درجة معيّنة من درجات ولاية الفقيه غير المعلنة أو ربّما الصامتة**، إذْ إن مجرد إعلانها أو التمسك بها سيؤدي إلى معارضة شديدة، فمن الحكمة تجنّبها وفقًا لهذه الصيغة المرنة.

وإذا كان السيّد السيستاني لا يسعى إلى ولاية الفقيه لإدراكه بتعقيدات الواقع، فإن الجماعات السياسيّة الشيعيّة هي التي تسعى لتتويجه، بهدف الإفادة من مكانته ودوره، لكن الأمر سيلحق ضررًا كبيرًا بمستقبل المرجعيّة إذا حصل أو استمر هذا التماهي بينها وبين المجموعات السياسيّة الشيعيّة، وخصوصًا أن الآخرين سيتعاملون مع المرجعيّة كطرف مؤثّر، بل ومسؤول في الصراع، خاضع للمصالح والتوازنات، في حين يفترض في المرجعيّة التنّزه عن أغراض الدنيا وحاجاتها، ببلوغها درجة من العلم والمعرفة تؤهلها في استنباط الأحكام أو القول برأي أو ترجيح وجهة نظر بحكم الخبرة والكفاءة، وفي كل الأحوال يبقى المرجع بَشَرًا غير مقدّس، يخطئ ويصيب، ولعلّ مثل هذا الأمر عند الانخراط في السياسة سيكون معرّضًا للنقد، بل والتجريح باختلاف المصالح والأهداف.

إن مكان رجال الدين من الفريقين (الشيعة والسنّة) بوجه عام مسلمين ومسيحيين وغيرهم هو المساجد والجوامع والكنائس ودُور العبادة والعلم بوجه عام، وليس الانخراط في العمل السياسي، ذلك بأن الاستمرار في التدخل بالشأن السياسي، وبخاصة اليومي وربما الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والتربوي وغيره، سيفقده المكانة التي ينبغي أن يكون فيها بوصفه «مرجعًا» وليس طرفًا أو داعمًا لطرف في محاولة لابتلاع الدولة من جانب المؤسسة الدينيّة أو توجيهها.

ولا يمكن بالتالي للدولة إلاّ أن تكون دولة، بل ستكفّ عن ذلك كلما تماهت مع المؤسسة الدينيّة، فالدولة لا بدّ لها أن تحمي المرجعيّة من كل الألوان والأشكال والأديان والتوجهات، وتساعدها على القيام بدورها التوجيهي الإرشادي ـ الأدبي لا أن تحل المرجعيّة، مهما عَظُمَ شأنها، محل الدولة أو تكون فوقها أو خارج حدود رقابتها بما فيها الماليّة.

وأبدى السيّد البغدادي رأيه في «البيت الشيعي»، فقال إنّني كنت ضد الانتخابات التي أُجريت وتُجرى في ظل قوانين الاحتلال وذيوله، ولذلك فإنني ضد الصِّيَغ التي لا ترتقي إلى الحدود الوطنيّة الجامعة، وقد كانت المهمة الأساسيّة عندي هي إنهاء الاحتلال واستعادة

الدولة العراقية لوحدتها، ثمّ تساءل من خوّل هؤلاء الحديث باسم الشيعة؟ ويكفيهم الآن خزيًا أن الكثير منهم اتهموا بالفساد والسرقة وأن بعضهم هرب إلى الخارج وأخذ الجمَل بما حمل، وقد فشلت تجربتهم فشلاً ذريعًا.

باختصار فإن صيغتي بيان الشيعة والبيت الشيعي ليستا مناسبتين للتعبير عن مبادئ المواطنة المتساوية، التي تقوم على الحرّيات والمساواة والشراكة والمشاركة والعدالة بعيدًا من الأغلبيّة والأقليّة والأقوى والأضعف والأعلى والأدنى والأكبر والأصغر.

المناظرة الحادية عشرة

الفدراليّة و«الفدرلة» والتقسيم

منذ أن طرح مشروع الفدراليّة في العراق يعلن السيّد البغدادي مناهضته له، ويصفه بالمفاسد السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة ويخدم المشروع الصهيوني ـ الأمريكي، وحين ناقشته بمفهوم الفدراليّة وجدته يقصد الفدراليّة بحسب ما وردت في الدستور العراقي.

وقلت له: إن ما ورد في الدستور الدائم النافذ المستفتى عليه في 15 تشرين الأول/ أكتوبر 2005، لا علاقة له بالنظام الفدرالي الذي أقصده، ففي دستورنا ثمّة ألغام كثيرة، لأنه بُني على أساس تقاسم وظيفي لنظام محاصصة مذهبي وإثني يقوم على الزبونية وتوزيع المغانم بعنوان «المكوّنات» التي ورد ذكرها في مقدمة الدستور مرّتين وفي المواد 9 و12 و49 و125 و142، فقال: ذلك ما قصدته، لأنه يستهدف تفتيت الوطن إلى دويلات متناحرة ومتقاتلة فيما بينها على الموارد الطبيعيّة، وخصوصًا النفط والغاز والحدود الإداريّة والمناصب السيادية[1].

ويستنتج البغدادي أن فدراليّة الدستور العراقي لا تستهدف وحدة العراقيين ولمّ شملهم في بلد موحّد، وإنما تمزيقهم وإشعال الصراع بينهم، وخاطبني: وهكذا كما تقول يصبح الجميع «أقليات» وحينها يكون الكيان الصهيوني «الأقلية» الأكثر تقدّمًا وعلمًا وتكنولوجيا، ويتحكّم في مصائر شعوب المنطقة، وقد طرح ذلك جو بايدن نائب الرئيس الأمريكي في عام 2007 مشروع التقسيم الذي وافق عليه الكونغرس[2]، الذي يتألف من ثلاث فدراليات واحدة للشيعة وثانية للكرد وثالثة للسنة مع وجود نقاط تفتيش أشبه بالحدود وهويّات أقرب

(1) انظر الدستور العراقي الدائم، 2005.

(2) انظر: عبد الحسين شعبان، «مونولوج جو بايدن،» صحيفة الاقتصاديّة السعوديّة، 2011/2/11.

إلى جوازات سفر وحرس حدود أقرب إلى جيوش أو نواة لها، ومع مرور الأيام ستصبح دولاً إن لم تتحارب فيما بينها.

قلت له: **إن مشروع التقسيم غير الفدراليّة**، فالفدراليّة في القانون الدستوري تعني نظامًا إداريًا على درجة عالية من الرقي والتطور وينشأ استجابة لضرورات وحاجات تاريخيّة ملحّة اقتصاديّة واجتماعيّة وسياسيّة لتنظيم وإدارة المجتمع وزيادة مشاركة الأقاليم في مسؤوليّة اتخاذ القرارات، سواءٌ ما يتعلق بشؤونها الخاصة أَمْ تلك التي تُعنى بعموم الدولة، ولذلك تعدّ الحجج التي يتم التعكّز عليها كـ«ردّ المظالم» أو «إحقاق الحق» أو «إلغاء التمييز» ليست كافية لقيام نظام فدرالي إنْ لم يكن هذا الأخير استجابة لتطور تاريخي ثقافي وحاجة ماسّة مجتمعية إلى هيكلة وإدارة وتنظيم أمور الدولة والمجتمع، فقضايا مثل «المظلومية» أو «الغبن التاريخي» أو «النسيج المذهبي» أو «التمييز» يعالجها الدستور في باب الحقوق والحريّات، وسواءٌ كان دستورًا فدراليًا اتحاديًا أَمْ لدولة مركّبة أَمْ دستورًا لدولة بسيطة مركزيّة.

والنظام الفدرالي مطبّق بصورة ناجحة في نحو 40 دولة، وقد عزّز اختياره من تعميق الديمقراطيّة وزادها غنىً وتعدّديةً وتنوّعًا، لكنه لا يقود بذاته أو لذاته وبصورة تلقائيّة إلى الديمقراطيّة أو يكون وجهًا من وجوهها، فقد أقيمت أنظمة حكم فدراليّة، لكنها كانت شموليّة ومستبدّة مثلما هو النظام السوفياتي واليوغسلافي والتشيكوسلوفاكي، التي كانت وجهًا من أوجه الأنظمة الفدراليّة.

كما لا يمكن إطلاق صفة الديمقراطيّة على أنظمة أخرى في «العالم الثالث» اتخذت وجهًا من أوجه الأنظمة الاتحاديّة (الفدرالية)، فليس هناك تلازمًا بين النظام الديمقراطي والفدراليّة، فقد نشأت وتطوّرت أنظمة ديمقراطيّة، لكنها لم تختر الفدراليّة شكلاً لتنظيم علاقة المركز بالأطراف أو بالإدارات المحليّة أو الأقاليم، بل اتّخذت من اللامركزيّة شكلاً للحكم.

إذًا النظام الفدرالي وإنْ كان نظامًا راقيًا ومتطورًا، فهو ليس بالضرورة أن يكون ديمقراطيًا. وعلى العكس من ذلك، الأنظمة الديمقراطيّة، يمكن أن تهيّئ المستلزمات الضروريّة الإداريّة والتنظيميّة، لاختيار الفدراليّة أو اللامركزيّة الموسّعة، بحيث تحرص على مشاركة المركز للأطراف والأقاليم والمحافظات في اتخاذ القرارات المهمة والحاسمة، بدلاً من انفراد المركز بها أو حصرها ضمن اختصاصاته وهذه هي القاعدة وليست الاستثناء.

بهذا المعنى فالنظام الديمقراطي، لا الفدراليّة، هو الذي يقوم على مبدأ المساواة التامة والمواطنة الكاملة وحكم القانون وتداوليّة السلطة سلميًا وفصل السلطات واستقلال

القضاء والشفافيّة والمساءلة وإطلاق الحريّات العامة والخاصة، وهذا هو المهم والجوهري وليس شكل الإدارة، وبغضّ النظر عن بعض المواقف التي أثيرت حول الفدراليّة، فماذا تعني؟ وأين حدودها؟

بتقديري إن الفدراليّة هي تأسيس جديد للعلاقة القانونيّة الداخليّة بين الشعب العربي والشعب الكردي والشركاء في الوطن العراقي تنطلق من مبدأ **حق تقرير المصير** الذي هو الأساس في المشكلة القوميّة، وهي تعني الاتحاد والتعاقد لتنظيم العلاقة على نحو متكافئ وفي إطار وحدة الدولة وسيادتها أرضًا وشعبًا، وخصوصًا بإبقاء المسائل المركزيّة بيَد السلطة الاتحاديّة العليا، **كالجيش والعلاقات والدبلوماسيّة الدوليّة والميزانيّة العامة وسكّ العملة** وغيرها وترك ما عدا ذلك لشؤون الأقاليم والحكومات الإقليميّة، على أن هذه الصيغة ينبغي أن تتم في إطار نظام ديمقراطي وفي ضوء الشرعيّة الدستوريّة وفي ظل أوضاع مستقرة وطبيعيّة. وعليه فهي عقد بالتوافق بين طرفين (قوميتين) أو أكثر لتنظيم صيغة العيش المشترك أو في صيغة إداريّة يقرّها الدستور ويحدّد اختصاصات الأقاليم.

وفي ما يخصّ إقليم كردستان، لا تعني الفدراليّة التقسيم أو التجزئة وهي ليست خطوة على هذا الطريق، بل هي تأصيل للعلاقة الأخويّة الكفاحيّة الاختياريّة بين العرب والأكراد، وهي تعني إعادة تشكيل الدولة العراقيّة على أساس جديد بتأكيد **شراكة العرب والأكراد** في الوطن العراقي، كما ذهب إلى ذلك دستور 14 تموز/ يوليو 1958 الذي كُتب بيراع طيّب الذكر الفقيه الدستوري حسين جميل بما يتناسب مع ظروف الحاضر، وخصوصًا بعد الصيغة التي وردت في **دستور عام 1970**، الذي نص على أن **العراق يتألف من قوميتين رئيسيتين هما العربيّة والكرديّة**، علمًا أن البرلمان العراقي اتّخذ قرارًا بإقامة الأقاليم على أساس جغرافي وإداري، ولكن تم تأجيل تطبيقه إلى 18 شهرًا، ثم طواه النسيان وكان من تبنّى فكرة الأقاليم السيّد عبد العزيز الحكيم.

وتعني فكرة الفدراليّة من حيث الاختصاص، توسيع المشاركة في اتخاذ القرار السياسي بما يتناسب مع الشراكة في الوطن العراقي وفي إدارة شؤون الدولة تعزيزًا لوحدتها الوطنيّة، وخصوصًا أن الدولة العراقيّة انتقلت من دولة مركزيّة شديدة الصرامة إلى دولة فدراليّة لامركزيّة، وكان يفترض أن يتأسس «مجلس الاتحاد» وأن تنشأ الأقاليم بصورة طبيعيّة خارج نطاق التصنيفات التي تمّت الإشارة إليها والتي يُراد توظيفها لاعتبارات سياسيّة ضيّقة وأنانيّة أحيانًا، لكن الكثير من مواد الدستور الذي وضعه نوح فيلدمان الأمريكي المتعاطف مع «إسرائيل» وبمساعدة من بيتر غالبرايت لاحقًا، غير صالحة للتطبيق بحكم

نظام المحاصصة. وكنت قد كتبت مقالة بعنوان «الدستور غير الممكن دستوريًا»[3]، تعليقًا على الدستور العراقي الدائم.

وأضفت تعميقًا لمناقشاتنا أن الفدراليّة تعني إعادة تأسيس للدولة العراقيّة التي قامت في عام 1921 على أنها دولة بسيطة ومركزيّة، لتتحوّل إلى دولة مركّبة ولامركزيّة، وبهذا المعنى فهي إطار جامع مثلما تشير إليه التجربة العالميّة للقوميات والمجاميع الثقافيّة المختلفة والجماعات التي قبلت التعايش فيما بينها، كما هي تجارب الولايات المتحدة وكندا وسويسرا وألمانيا والأرجنتين والنمسا وبلجيكا والبرازيل ودولة الإمارات العربيّة المتحدة والهند وماليزيا وروسيا وغيرها.

ومع هذه الشروحات جئت على ما تضمنه الدستور العراقي من صيغة قاصرة أثارت الكثير من الإشكالات، حين قامت على أُسس فضفاضة وصلاحيات كبيرة ومفتوحة على عكس صلاحيات السلطة الاتحاديّة التي جاءت مقتصرة على أبواب محدّدة، وفيما لو حصل خلاف بين **الدستور الاتحادي والدستور الإقليمي**، فإنّ الأوّل يخضع للثاني وليس العكس، كما هي الأغلبية الساحقة من فدراليات العالم، وليس بمستطاع قيادة الجيش بما فيه القائد العام للقوات المسلحة نقل أو تحريك قطعات عسكريّة من وإلى الأقاليم، إلا بموافقتها. وبحسب الدستور يحقّ للأقاليم فتح ممثليات لها في السفارات العراقيّة في الخارج لمتابعة القضايا الإنمائيّة والثقافيّة والاجتماعيّة.

تلك كانت تحفظاتي على الدستور الذي احتوى على ألغام كثيرة، وخصوصًا أنه قام على مبدأ «المكوّنات» وليس المواطنة وهناك فرقٌ شاسع بينهما، إذ عوّمَت الأخيرة لحساب الأولى التي اعتمدت أساسًا كركن ثابت فيه، وهو ما بحثته في كتابي **العراق: الدستور والدولة ـ من الاحتلال إلى الاحتلال**[4].

ثم توقّف السيّد البغدادي قليلاً وأخذ نفسًا عميقًا، وسألني: هل الدستور الدائم يشتمل على هذه الصيغة؟ قلت له: نعم، فقال: هذا يعني غير موقفك من الفدراليّة، فقلت له: نعم، فأردف، ربما **نقترب** ولكن **لا نتطابق** في الموقف من موضوع الفدراليّة، فأنا حسّاس حتى من المصطلح رغم محاولة شرحه لي.

واتفق معي بأن الفدراليّة أو اللامركزيّة الإداريّة في الحكم تزيد من الاقتراب من هموم

---

(3) انظر: عبد الحسين شعبان، «الدستور غير الممكن دستوريًا،» **النهار**، 2005/9/30.

(4) انظر: عبد الحسين شعبان، **العراق: الدستور والدولة** (القاهرة: دار المحروسة، 2005).

المواطن وتساهم في تقديم الخدمات له عبر حكوماته أو إداراته الإقليميّة المحليّة، وينبغي التشديد على **تحريم الانقسام أو الانفصال**، ولكنني سألته: وماذا إذا كان العيش المشترك لإحدى القوميات التي تمتلك مقوّمات أمّة وكيان خاص ولغة وتاريخ وثقافة وعادات وتقاليد مختلفة؟ هل يكون «الطلاق أبغض الحلال عند الله» أم ثمّة رأي آخر لك؟

تأمّل كثيراً وقال: الإجابة صعبة، **فالحقّ في إقامة كيان خاص أمرٌ مشروع والحقّ في الحفاظ على عراق موحّد أمر مشروع كذلك**، قلت له: الحل في المواطنة المتكافئة والاعتراف بالحقوق، ولا سيّما بحق تقرير المصير، وهذا لا يعني ولا ينبغي تصوّره بوصفه انفصالاً إلاّ في حالة واحدة فسألني وما هي؟ فقلت له: حين يصبح العيش المشترك مستحيلاً لا سامح الله، لذلك ينبغي محاربة النزعات العنصريّة والشوفينيّة لدى الجانب العربي وهو ما سارت عليه الحكومات المتعاقبة منذ تأسيس الدولة العراقيّة بحقّ الكرد، وخصوصًا النظام السابق، ومحاربة النزعات الانعزاليّة وضيق الأفق القومي لدى الكرد، ولا سيّما لدى النُّخب السياسيّة، فضلاً عن تأثيرات خارجيّة تريد إضعاف العراق والأمة العربيّة.

حين تمعّن السيّد البغدادي بحوارنا حول مفهوم «المكوّنات» التي وردت في الدستور أدرك أنه دستور تقسيمي وطائفي وأن بقاءه يعني تفتيت العراق وصولاً إلى الانشطار؛ لذلك حين راجع موقفه قال: أنا مع إلغاء هذا الدستور ومع حقوق الكرد المشروعة والعادلة، ولست مع انفصالهم، لأنني أحسبهم إخوة لنا نحن عرب العراق، لذلك لم أكن مع الاستفتاء على الانفصال عام 2017[5]، وكذلك الموقف ينسحب على التركمان، وأتمنى وآمل أن تكون علاقاتنا متساويّة ومتكافئة أساسها الوطنيّة والكفاءة وليحتفظ كلّ منا بهويّته الخاصة مع إعلاء هويّة العراق.

وعدت لتوضيح الرأي في شأن بعض إشكاليّات الفدراليّة القائمة، ومن خلال **القراءة القانونيّة**، إذْ إنّ استمرار عدم الثقة بين الأطراف المختلفة وفي ظلّ نظام التقاسم الوظيفي سيؤدي آجلاً أم عاجلاً إلى إقامة دويلات داخل الدولة بغضّ النظر عن النيات، ما دامت هناك امتيازات وصلاحيات، فلا يمكن والحال هذه إلاّ التمسك بها لأنها ستكون «حقوقًا» مكتسبة، وخصوصًا أن الدستور تضمنها، وليس بعيدًا من ذلك التنازع على أراض مختلف عليها، إضافة إلى «العلاقات الخارجية» و«الاقتصادية» وإشكالات النفط وتوابعه، من

---

(5) انظر: أحمد الحسني البغدادي، **خطاب المقاومة من العراق إلى الأمة 2003 ـ 2017**، إعداد وتحقيق أبو جعفر المجاهد (النجف: منشورات مكتبة الإمام المجاهد السيّد البغدادي العامة، 2017)، ج 2، ص 383.

الإنتاج إلى التصدير، ومن التعاقد إلى التوزيع، وعلاقة السلطة الاتحاديّة بالسلطة الإقليميّة، سواء بالتنسيق أم بالإشراف أم بالموافقة.

وقد انفجرت هذه الأزمة منذ سنوات بين الحكومة الاتحاديّة وبين إقليم كردستان قبل الاستفتاء الكردستاني وبعده، ولم تجد طريقها إلى الحل لحدّ الآن، على الرغم من محاولات نزع الفتيل. وأعتقد أن سبب هذه الإشكاليّة في الدستور هي في المادة 140 في شأن كركوك والمناطق المتنازع عليها، ناهيك بالمادتين 111 و112، في خصوص النفط والغاز، اللتين تنصّان على:

مادة 111 - النفط والغاز هو ملك كل الشعب العراقي في كلّ الأقاليم والمحافظات.

مادة 112 - **أولاً**: - تقوم الحكومة الاتحاديّة بإدارة النفط والغاز المُستخرج من الحقول الحاليّة مع حكومات الأقاليم والمحافظات المُنتجة، على أن توزّع وارداتها بشكل منصف يتناسب مع التوزيع السكاني في جميع أنحاء البلاد، مع تحديد حصّة لمدّة محدّدة للأقاليم المتضرّرة، والتي حُرمت منها بصورة مجحفة من جانب النظام السابق، والتي تضرّرت بعد ذلك، بما يؤمن التنمية المتوازنة للمناطق المختلفة من البلاد، وينظم ذلك بقانون.

ثانيًا: - تقوم الحكومة الاتحاديّة وحكومات الأقاليم والمحافظات المنتجة معًا برسم السياسات الاستراتيجيّة اللازمة لتطوير ثروة النفط والغاز، بما يحقق أعلى منفعةٍ للشعب العراقي، معتمدةً أحدث تقنيّات مبادئ السوق وتشجيع الاستثمار[6].

ولكن السيّد البغدادي خاطبني: أنا يا دكتور شخصيًّا لي رأي آخر يختلف نوعًا ما عن رأيك في تحقيق نظام الفدراليّة في العراق، وأرجو أن لا تقاطعني بمداخلة في سبيل أن أطرح رأيي في هذه المسألة الجدليّة، وبالتالي لك الحريّة في نقدي، وعلى أُساس هذا أقول: في عقيدتي إن نظام الفدراليّة المقرر في الدستور الدائم العراقي لا يمتّ إلى مفهوم الفدراليّة بصِلة بوصفه أشبه بالنظام الكونفدرالي، الذي يستهدف تفتيت الوطن الأعز إلى دويلات متناحرة ومتنافسة، بل ومتقاتلة فيما بينها حول الموارد الطبيعيّة من البترول، والغاز، واليورانيوم، والزئبق، وعلى الموارد الماليّة، وعلى الحقائب الوزاريّة السياديّة، وعلى الحدود الإداريّة من أجل مصلحة كلّ مذْهَب وعِرق على حساب المذاهب والأعراق الأخرى الراميّة لتجزئة العراق إلى كونتونات. فقلت له أتفق معك ولا خلاف في ذلك.

قال: إذن، لم يكن الهدف من مبدأ الفدراليّة في الدستور العراقي الدائم وحدة العراقيين

---

(6) انظر: الدستور الدائم العراقي.

وَلَمّ شملهم في بلد موحّد، ومدينة متزاوجة، وأمة متراصة، وإنما تستهدف تمزيق الشعب العراقي، ويشتد فيه الصراع، ويكثر فيه الاقتتال بين كل مكوناته، وبين كل أطيافه، وبين كل أعراقه في سبيل أن تبقى ثكنة الكيان الصهيوني هي الأقوى في المنطقة، وهذا ما يسعى إليه الكونغرس الأمريكي في تقسيم العراق وتفتيته إلى ثلاث كانتونات، في الوقت الذي هو إقليم واحد، وليس عدة أقاليم منقسمة ومتفرقة ومختلفة على طول التاريخ، وهذا ما يصبو إليه الاحتلال الأجنبي ليتصارع الجميع فيما بينهم، والكل يفكر على حساب الآخرين، وليس لمصلحة المواطنة العراقيّة، والوطن «الأم»، ويبقى هو ليحقق مصالحه الاستراتيجيّة في بلاد الرافدين، مع أن الأطروحة الإسلاميّة تحدّد لنا ـ الخطوط العريضة الرئيسيّة العامة ـ مفهوم طبيعة العلاقة الجدليّة بين الجماعات البشريّة المختلفة، التي يجب أن تكون قائمة على أساس التعارف والتعاون عبر مشتركات وقواسم من دون فقدان الهويّة الإسلاميّة، ومن دون إهمال للتطور العالمي، والمشترك الإنساني.

وأردف قائلاً: صحيح، أن الفدراليّة اللامركزيّة نظام لتوزيع المهام الأساسيّة في الشؤون الإداريّة والثقافيّة والماليّة، وتقوم بتقديم الخدمات للمواطنين لكون الحكومة الإقليميّة المحليّة تبدو على تواصل غير منقطعة مع أكثريّة المواطنين، بوصفها هي أعرف بمتطلبات ورغبات المواطنين في الوحدات الإداريّة في نظام تربطه جاذبيّة الحكومة المركزيّة والدولة بصورة عامة، وليست نظامًا لإعطاء الحريّة السياسيّة لأجزاء الوطن بالانفصال والتجزئة عن السلطة المركزيّة على شاكلة حكومة أكراد العراق، بوصفها تتبنّى نظام الكونفدراليّة، الذي يقلّص صلاحيات السلطة المركزيّة، فأصبح شمال العراق ببركات النظام الديمقراطي الاتحادي أشبه بدولة مستقلة أو في طريق الانفصال الحتمي عن الوطن «الأم».

وإذا أخذنا تجربة الأنظمة الفدراليّة في الدول المتقدّمة، كما في تجربة الولايات المتحدة الأمريكيّة، فإنها جاءت بعد حروب دمويّة مرعبة، في سبيل الحفاظ على وحدة الأقاليم المختلفة، وبناء الدولة الاتحاديّة العملاقة، لأنّ صيانة الوحدة من الدمار والبوار والدماء والبكاء والأحزان من أهمّ الأسس، التي ينهض عليها النظام الفدرالي من خلال نشوء الأحزاب الوطنيّة، التي لا تفكر بمصلحة ذلك الإقليم وحسب، أو تلك الولاية ولا بهذه القوميّة، أو ذلك الانتماء من مهاجري معظم الدول الأوروبيّة، بل لمصلحة الدولة ووحدتها.

أستنتج من هذا أن الفدراليّة إنّما وجدت في سبيل تحقيق الوحدة في أقاليم منقسمة ومتفرّقة ومختلفة، من خلال آليات النظام السياسي لتلك القوميات أو الطوائف الإثنيّة أو

المذهبيّة، ولكي لا يشعر المواطنون بانتمائهم إلى أقاليمهم أكثر كثيرًا مما يشعرون بانتمائهم إلى وطنهم الكبير، ولذلك نلاحظ بعض الفدراليات فشلت وانهارت بشكل فظيع، كما حدث في الاتحاد السوفياتي السابق حيث قام نظامه على الفدراليّة العرقيّة ولكنه تمزّق وانتهى، وكذلك الأمر في كوسوفو، وفي العراق لا يمكن تطبيق الفدراليّة أيضًا، حيث إن هناك نسيجًا اجتماعيًّا بين الشعب العراقي[7].

مثلاً، هناك الآن في بغداد رُبع مليون كردي، فهل سيتم نقلهم من بغداد وإرسالهم إلى منطقة «كردستان» نتيجة ضربها بالأسلحة الكيميائيّة من جانب نظام صدّام، ونتيجة للحروب بين الفئات المختلفة في الشمال؟ وكذلك هناك نسيج اجتماعي بين «أهل السُنّة والجماعة» و«الشيعة الإمامية» بمعنى أن كل حيّ من الأحياء في بغداد أو الموصل فيه «سُنّة» و«شيعة» وتربطهم أواصر وعلاقات، فالفدراليّة غير ممكنة التحقيق، وهي تشكّل مقدّمة لتقسيم العراق وقانون «إدارة الدولة العراقية» المؤقت هو لعبة إمبرياليّة - صهيونيّة، من أجل إبقاء هذا الدستور، الذي كتب باللغة الإنكليزيّة في واشنطن، وسيكون دستورًا دائمًا، كما حدث ذلك في الأربعينيات في الدستور اللبناني المؤقت، وأصبح دائميًّا[8].

وقبل أن أختتم هذه الفقرة أودّ الإشارة إلى معظم الآراء الواردة في حديث السيّد البغدادي، كنّت قد جئت عليها، لكنه يعود من حيث يبدأ ليستشكل الفكرة، ولا سيّما اسم «الفدرالية» ويرى أن مجرّد الإشارة إليها، بغضّ النظر عن مضمونها، ستثير تداعيات وإشكالات لا طاقة للعراق في تحمّلها في الحاضر أو في المستقبل وهذا هو موقفه من دون رتوش.

والشيء بالشيء يذكر، أتذكّر أن الرفيق زاهد محمد كان ممثلاً عن العلاقات لمنظمة الحزب الشيوعي في الخارج (براغ)، وينسّق مع ممثّل الحزب الديمقراطي الكردستاني، وكان الأخير يصرّ في كل بيان مشترك على ذكر **«الحكم الذاتي»**، حتى وإن كان مقحمًا وفي إحدى المرّات حاول زاهد محمد (وهو من أصول كرديّة فيليّة) ملاطفته، حين قال له لا يهمّك من جوهر البيان شيء سوى ذكر اسم الحكم الذاتي حتى ولو كان بالسلب، وهكذا فالسيّد البغدادي الذي أحترم رأيه هو يتحفظ عن مصطلح «الفدرالية» بغضّ النظر عن مضمونها وجوهرها، وهو رأي يحظى بتأييد كثيرين لمخاوفهم إزاء بعض النوايا

(7) انظر: رسالة خاصة تفصيليّة للسيّد الحسني البغدادي إلى المؤلف بتاريخ 20 تشرين الثاني/نوفمبر 2019.
(8) محادثة هاتفية لنحو 35 دقيقة مع السيّد البغدادي، 22 تشرين الثاني/نوفمبر 2019.

الانقساميّة، وقد وددت أن أعطيه هذه المساحة من الحوار وأبين الاختلاف في شأنه وزوايا النظر المتباينة له، ولا سيّما بين السياسي والقانوني من الإشكاليّة.

وهنا بودّي عرض المواقف المتناقضة من حقوق الشعب الكردي خلال إعلان الإقليم عن رغبته في الاستفتاء في 15 أيلول/ سبتمبر 2017، الذي أثار ردود فعل متعددة ويمكن تبويبها بثلاثة اتجاهات:

الأول، تأييده للقيادة الكرديّة من دون أي تحفظ على مواقفها.

الثاني، رفضه القاطع لخطوة القيادة الكردية جملةً وتفصيلاً، وتنديده بها بوصفها تستهدف الانفصال عن العراق ومخالفة الدستور.

الثالث، أيدها مع تحفّظ على التوقيت معبّراً عن نقده لها حاسبًا الإصرار عليها ليس له مبرّر مع تأييده لحقوق الشعب الكردي العادلة والمشروعة بما فيه حقّ تقرير المصير، وذلك من حيث المبدأ، أما المواقف السياسيّة فهذه ينبغي أن تخضع للتقييم بلحاظ تاريخيّتها وانسجامها مع مصالح النضال العام.

والقيادة الكردية تخطئ وتُصيب مثل جميع الحركات السياسيّة، لكنّ البعض بتأييده الأعمى لها «استكرد» مثلما «استعرب» بعض الكرد بتأييده لسياسات النظام السابق، في حين حاول البعض «أبلسة» القيادة الكردية متّهمًا إياها بالخيانة، وهكذا اتّخذ موقفًا عدائيًّا ضدّ الكرد بسبب الموقف من الاستفتاء، وهنا برزت بعض النزعات العنصريّة العدائيّة الاستعلائيّة وهي من نتاج سياسات الهيمنة الطويلة الأمد، مثلما ظهرت بعض نزعات ضيق الأفق القومي والروح الانعزالية.



المناظرة الثانية عشرة

مصادر التشريع ـ الإجماع والشهرة

حاول السيّد أحمد الحسني البغدادي في كتابه المهم **التفسير المقاصدي**[1] أن يطرق موضوعًا جديدًا وإشكاليًّا في الآن، وأعني به مسألة الإجماع بوصفه أحد مصادر التشريع الإسلامي التي هي: **القرآن والسنّة النبويّة** (أحاديث الرسول الصحيحة والمعتمدة وأفعاله وقراراته المؤكدة) **والإجماع والقياس.**

والتشريع الإسلامي هو مجموعة قواعد ثبتت بنصّ شرعيّ أو باجتهاد فقهيّ واختلفت الفرق والمذاهب الإسلاميّة في تصنيفها، وهذه المصادر تقوم على الأدلّة الشرعيّة وتُعد هادية إلى شيء حسّي أو شيء معنوي، على سبيل اليقين أو الضنيّة عن طريق الاستنباط القطعي أو على سبيل الظنّ برجحان الاحتمال المقصود بدليل، وإذا كان ثمّة اتفاق عام بين المذاهب على المصادر المذكورة، فثمّة اختلافات بينها وبين المذهب الشيعي الإمامي الاثني عشري[2].

---

(1) انظر: أحمد الحسني البغدادي، **التفسير المقاصدي: تصحيح مفاهيم ونظرة وتجديد** (النجف: منشورات مكتبة الإمام المجاهد السيّد البغدادي العامة، 2016). ويكاد يتفق جميع الذين تناولوا كتاب **الموافقات** بالدراسة والتحقيق والتدقيق على أن أبو إسحاق الشاطبي (ت 790هـ) هو الذي بلوَرَ علم المقاصد، كما بلوَر سيبويه علم النحو وكما نظم الخليل بن أحمد الفراهيدي علم العروض وبحور الشعر. وإذا كان الشاطبي مجدداً على صعيد الفكر الإسلامي كما يذهب إلى ذلك محمد رشيد رضا في مقدمة كتاب **تاريخ الإمام** وأحمد أمين في كتاب **ظهر الإسلام**، ط 5 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1969)، ص 77، إلا أن السيّد البغدادي في كتابه التفسير المقاصدي يرجع علم المقاصد في الشريعة إلى أبعد من ذلك حيث ازدهر في القرون الثالث والرابع والخامس الهجريّة، أي في الحقبة التي ازدهرت فيها العلوم الأخرى، إلا أن الشاطبي كشف عنها بعد حقبة ضمور وجمود وحاول إحياؤها والإضافة عليها والتوسع بها، فلم تهمل الشريعة الجزئيات وتنشغل بالكليات فحسب، مثلما لم تهمل الغائيات وتتشبث بالشكليات (من مقدمة كتاب التفسير المقاصدي).

(2) هناك الكثير من مصادر التشريع الإسلامي المختلف عليها بين المذاهب نذكر سبعة منها: الاستحسان والاستصلاح (المصالح المرسلة) والاستعجاب والعرف ومذهب الصحابي وشرّع من قبلنا وسدّ الذرائع.

وقد جاء قسم من المصادر الأربعة المذكورة عن طريق الوحي والقسم الآخر بلا وحي، والوحي يمكن أن يكون متلوًّا (القرآن) أو غير متلو (السنّة النبوية). أما غير الوحي فهو رأي المجتهدين واتفاقهم فيما يسمّى الإجماع وإن اشتركا بالعلّة فهو **القياس** وإن لم يكن شيئًا من ذلك فبالاستدلال.

والأدلة هي واجبة الاتباع لأنها **مصادر أصليّة** وغيرها **مصادر تبعيّة**، وقد اتّبع هذا المنهج الرسول ومن بعده الخلفاء الراشدون بدءًا من أبي بكر الصدّيق، وسار المسلمون على هذا النهج وفي هديه. وقد عَدَّ الشيعة الإماميّة العقلَ والاجتهادَ مصدرًا أساسيًّا من مصادر التشريع الإسلامي بعد القرآن والسُنّة، وغالبًا ما يقتبسون ما جاء على لسان الرسول محمد بحديثه مع معاذ بن جبل الذي عيّنه قاضيًا في اليمن، وسأله كيف تقضي يا معاذ إذا عُرِض لك القضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإذا لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسُنّة رسوله، قال: فإن لم تجد في سُنّة رسول الله؟ قال: أجتهد برأيي، ولو آلو (لا أقصّر في الاجتهاد) فضرب رسول الله على صدره وقال الحمد لله الذي وفق لما يرضي الله ورسوله.

وبالعودة إلى الدلالة فهي إمّا نقليّة وإما عقليّة، **الأولى** تعتمد على النقل الصحيح والرواية المؤكدة **والثانية** مرجعها الاجتهاد العقلي ممّن توافرت له ملكة الاجتهاد. ولا شك أن هناك تواصل وتداخل بين الاثنين وإذا كان القرآن هو المصدر الأصلي الأساس في التشريع الإسلامي، فإنّ السنّة النبويّة تعني كل ما صدر عن الرسول من **سُنّة قوليّة أو سُنّة فعليّة أو سُنّة تقريريّة**، وهي المصدر الثاني للتشريع وواجبة الأداء مثل القرآن في استنباط الأحكام الشرعيّة، انطلاقًا من مبدأ الطاعة «من يطع الرسول فقد أطاع الله» [3].

والمصدر الثالث، الإجماع أي اتفاق المجتهدين في عصر من العصور على حكم شرعي، كاتّفاق الصحابة على إعطاء الجدّة السُّدس في الميراث أو منه بيع الطعام قبل قبضه (على أخضر كما يقال)، والإجماع إمّا **صريح أو سكوتي**، الأوّل عبر اتفاق صريح أمّا الثاني فيعلن بعض المجتهدين عن رأي ويسكت الآخرون.

والمصدر الرابع، القياس، وفي اللغة يعني التقدير أي إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر منصوص عليه شرعًا، لاشتراكهما في علّة الحكم، مثل قياس الوصيّة على الميراث بحرمان القاتل منها لاستعجاله شيئًا قبل أوانه (أي قتل الابن للأب للحصول على ميراثه) فيعاقب بحرمانه.

(3) انظر: القرآن الكريم، «سورة النساء» الآية 80.

فثمّة تباينات بين مذهب الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت المولود في عام 80هـ والمتوفي في 150هـ (699 -767م) وبين مذهب الإمام مالك بن أنس إمام المدينة المنوّرة وقد توفي 179هـ والإمام الشافعي (محمد بن إدريس) وقد عاش بين مكة والمدينة والعراق ومصر وتوفي 204هـ والإمام أحمد بن حنبل وقد عاش أغلبية حياته في العراق وتوفي عام 204هـ. أما الإمام جعفر الصادق فقد وُلد في المدينة المنورة وأبوه الإمام محمد الباقر وأُمّه أمّ فروة بنت محمد بن أبو بكر في عام 80هـ وتوفي في سنة 148هـ وإليه ينسب المذهب الإثنا عشري الإمامي (الجعفري) وهو يعَدّ الإمام السادس[4].

وتعتمد الشيعة الإماميّة العقل بعد القرآن والسُنّة وهما مصدر إجماع جميع المذاهب، ولا سيّما الملازمات العقليّة، كالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته وحُرمة الشيء وحُرمة ضده وحُرمة الشيء وفساده، إضافة إلى عنصر الإجماع الكاشف من وجود نصّ وارد في المسألة من قبل المعصوم.

والمراد من العقل الإدراكات العقليّة القطعيّة التي لا تتردد فيها ولا يشك في صحّتها، وقد رفضوا القياس والاستحسان وسدّ الذرائع وما يماثلها من الأدلّة الضنيّة التي لم يقم دليل على حجّتها.

لذلك فإن ما لم يوجد في القرآن وما لم تتضمنه أحاديث الرسول المعتمدة يمكن البحث فيه بحسب بعض الفِرق الإسلاميّة عن طريق القياس لحالة بحالة أو عن طريق إجماع الفقهاء حوله، ناهيك عن اعتماد العقل وهذا الأخير هبة ربّانيّة، وبالعقل يمكن التوصل إلى أحكام اجتهاديّة تتناسب مع سمة العصر والتطور، أي عدم البقاء في إطار الأحكام التقليديّة السابقة التي كانت تصلح لعصور ماضية لكنها لا تصلح لعصرنا، فثمّة أسئلة راهنة بحاجة إلى أجوبة يقبلها العقل وتستقيم رؤيتها مع التقدم والمعطيات الجديدة، والاجتهاد له صلة بالحياة المتجددة المتغيّرة.

---

(4) للاستزادة في المصادر الأخرى التي تمّت الإشارة إليها يمكن الرجوع إلى: عبد العزيز بن أحمد البخاري، **كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام ابن الحسن بن محمد اليزدوي** (القاهرة: مطبعة مكتبة الصنايع، 1307هـ/1889م).

قارن كذلك: وهبة الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي** (دمشق: دار الفكر، 1996).

قارن أيضًا: محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلاميّة** (لندن: دار الحديث، 1987)، ص 375، وأبو الحسن هشام المحجوبي وفضل الله كسكس، «المبشر في علم أصول الفقه،» شبكة الألوكة، ص 17، <https://www.alukah.net/ authors/view/home/9134>.

انظر: محسن الأمين، نثر الدرر، «القرآن ظاهره أنيق وباطنه عميق من أنصف نفسه رضي حكمًا لغيره».

وهنا يقرر السيّد الحسني البغدادي أن الشريعة ليست مغلقة أمام الفعل الإنساني ولا بدّ من استيعاب معمّق لمقاصدها، ولا سيّما فيما يتعلق بفقه المعاملات، وحتى في ما يتعلق الأمر بفقه العبادات، فهي ليست طقوسًا جوفاء أو ممارسات بلا روح أو إحساس أو شعور، بل إن لها أهدافًا صائبة يفترض بها أن تنسجم مع مقاصد الشريعة. هذا **أولًا**.

وثانيًا، إن أحكام الشريعة لا تفترض الجمود على ما يطرأ على الحكم الشرعي من طوارئ على أسس المصالح والمفاسد، الأمر الذي يحتاج إلى فتح تحقيق حول فقه المقاصد بمحاولة اكتشاف عِلل الأحكام وأهدافها على أسس وضوابط تدخل عامل الزمن في حسابها، وبذلك تستطيع اقتحام جميع قضايا الحياة ومشاكلها، لأن القرآن والسُنّة لا تصدر أمرًا إلاّ وفيه مصلحة ولا توجه نهيًا إلاّ عمّا فيه مَفسَدة.

وفقه المقاصد يرتبط بعمليّة استنباط الأحكام الشرعيّة عبر الواقع، وبالتالي فإنه فقه الواقع لأنه يستجيب لمتطلباته أخذًا في الحسبان حياة البشر وغاياتهم ومثلهم العليا وقيمهم الإنسانيّة عبر تدبير شؤونهم بما ينسجم مع ذلك باستخدام العقل، وخصوصًا في المنطقة التي لا يوجد فيها نص قرآني أو حديث نبوي معتمد، لذلك يستوجب الاجتهاد لإملاء الفراغ وذلك بالعقل والتبصّر والاستهداء، وهو ما ذهب إليه السيّد **محمد باقر الصدر** في بعض أحكامه الفلسفيّة والاقتصاديّة وإن كان الأمر يحتاج إلى نقاش واسع.

وبالعودة إلى مبدأ الإجماع، فهناك من يعد إجماع الفقهاء مصدرًا أساسيًّا من مصادر التشريع، ولكن السؤال ماذا لو خرج أحد الفقهاء على الإجماع في مسألة اجتهاديّة قابلة للأخذ والردّ والإضافة والحذف وأعمل العقل وقدّم معالجة جديدة لمسألة عقدية؟ وهو أمر طبيعي ولا غنى عنه لتبدل الأزمان، إذ لا بدّ من تغيير الأحكام، وخصوصًا أن كل شيء قابل للتغيير والتطوّر، وبما أن المجتمع بطبيعته تعدّدي ومتنوّع ومختلف، فإن الاجتهاد سيكون كذلك وهو تعبير عن القوى والمصالح المختلفة، إذْ إن **فقيه الفقراء** ستكون اجتهاداته مختلفة عن «اجتهادات» **فقيه السلطان** وكل منهما يعبّر عن مصالح الفئة والطبقة التي يمثّلها.

للأسف فهناك من يرى أن مثل هذا الاجتهاد أو الانفراد في رأي أو التوصل إلى قناعة أو تبنّي وجهة نظر معينة خارج دائرة الإجماع كأنه «**خروج عن الشريعة**» أو «**انشقاق عن مبدأ الإجماع**» أو حتى «**استهانة بإجماع الأمة**»، وغالبًا ما يُعَد انحرافًا وتهديدًا لوحدتها، والأكثر من ذلك فهناك من يثير علامات استفهام على أصحابه ويضع تحفظات على اجتهاداتهم وعلى هذا الأساس تبلورت قواعد اتفق عليها لمنع الاجتهاد أو حجب تأثيره بزعم هناك

قول مشهور ولهذا الأخير قيمة استثنائيّة لا بدّ من اعتمادها سندًا ودلالة، وهو تعبير عن رأي الأمة.

ولأنني أعرف مسبقًا رأي السيّد الحسني البغدادي، فقد طرحت عليه هذا السؤال للاستفاضة فيه ولتقديمه إلى جمهرة القراء، ولا سيّما فيما يخصّ محاولة إعاقة تطور الفقه ومنع الاجتهاد وحرمان عموم المسلمين من التساوق مع روح العصر والواقع، وقد أفرحته مثل هذه الالتفاتة لتوسيع دائرة المناظرة والحوار، فقال: إن مسألة اعتبار الإجماع مصدرًا من مصادر التشريع الإسلامي هو أمرٌ سائد في الوسط الفقهي بمدارسه المختلفة، لكن هذا المنحى ليس دليلاً كافيًا اليوم إزاء الأدلة الأخرى.

فالحسني البغدادي وجمهرة من العلماء من أمثاله يتوقفون عند ثلاثة مصادر أساسيّة **أولها، الكتاب (القرآن الكريم) وثانيها، السنّة النبويّة المطهّرة** (ولا سيّما الأحاديث الصحيحة لا المنتحلة أو الضعيفة ونقلاً عن فلان وفلان وفلان إلى آخر المقطوعة). **وثالثها، العقل،** أي اعتماد العقل للإجابة عن أسئلة العصر بما يتناسب من اجتهادات وأحكام، ولا سيّما أن الأحكام تتغيّر بتغيّر الأزمان، وهذه قاعدة فقهيّة معتمدة وسليمة كانت وستبقى لأنها متطورة ومتغيّرة، وهنا استشهد بالشيخ محمد حسين النائيني صاحب كتاب **تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة**[5].

أما الإجماع فهو باعتقاده «ليس مصدرًا من مصادر معرفة الشريعة وليس دليلاً كاشفًا عن رأي المعصوم بعد انسداد باب العلم وليس جابرًا ومعزّزًا للرواية سندًا ودلالة، وإنما دليليّته تسرّبت من تقاليد مذهبيّة فقهيّة إلى أدلّة التفكير الفقهي الإمامي في الدراسات الفقهية».

قلت له هذا رأي جريء وأنت تنسف مصدرًا اعتبر أساسيًا من مصادر الشريعة لقرون من الزمان واستقرّ عليه الفقه التقليدي، ولا سيّما بعض المدارس التي يطلق عليها «الأصولية» فهل تستطيع أن توضح ذلك أكثر؟ وهل تريد أن تقول إن ما ينسب إلى الإمام علي «**لعلّ رأيًا واحدًا شجاعًا أغلبية**» هو الحقّ بعينه؟، أي أن رأي فقيه واحد حتى لو خالف الأغلبيّة الساحقة قد يكون هو الأصوب والأفضل والأقرب إلى الحقّ والحقيقة والأكثر انسجامًا مع الواقع، وكم من «**أغلبيّة خاطئة**» و«**أقليّة صائبة**»، والأمر يمتد إلى صراع طويل وعنيف

---

(5) انظر: محمد حسين النائيني، **تنبيه الأمة وتنزيه الملّة** (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ الإسكندرية: مكتبة الاسكندريّة؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2017).

ومعقّد بين العقل والنقل وبين التطوّر والجمود بين الاستجابة لروح العصر ولقوانين الحياة والعقل أساسها وبين الاستكانة للماضي ولرأي قد تؤدي فيه مصالح السلطان وأصحاب النفوذ والمال دورًا فيه.

لعلّ أول من انشق عن الله هو الشيطان وقد قبل الله بهذا الانشقاق وحاوره، والانشقاق سِمة للتفكير والاجتهاد والخروج عن المألوف الذي استقر عليه واقع الحال ولا تغيير من دون انشقاق، فالنبيّ محمد انشقّ عن قريش وعن عبادة الأصنام وبشّر بالتغيير، والإسلام أحدث ثورة حقيقيّة على جميع الصعد وكان المصلحون والفلاسفة جميعهم منشقّين أمثال الغفاري والحلاّج ورابعة العدويّة وابن عربي وجلال الدين الرومي والإمام الكاظم والإمام الصادق وابن سينا والفارابي وابن رشد ونعرف محنة أحمد ابن حنبل وأبو حنيفة النعمان مثلما هو مارتن لوثر وتولستوي وغاندي ولينين ومانديلا وغيفارا وغيره.

أولاً: الإجماع صناعة الفقيه[6]

هو عنوان وضعه السيّد البغدادي في مقدمة رسالة أرسلها للباحث، وجاء فيها:

«اعتبرت طائفة واسعة من أبناء الأمة الإجماع أحد أهم الأدلة التشريعيّة، فيما اعتبره آخرون كاشفًا عن رأي المعصوم، ومهما يكن أضحى الخروج عن إجماع الفقهاء في مسألة اجتهاديّة كأنه خروج على الشريعة العمليّة، أو كأنه انشقاق على الأمّة وتهديد لوحدتها، بل أمست مخالفة المشهور في فتوى معينة تثير علامات استفهامات، وتحفظّات شتّى على الفتوى وصاحبها، وفي هذا السياق تبلورت قواعد تمنح قول المشهور، وعمله قيمة استثنائيّة بوصفه جابرًا ومعبرًا للرواية سندًا ودلالةً. والسؤال هنا ما أثر شيوع هذا المنحى في التفكير الفقهي في إعاقة نموّ الفقه ووفائه بما يستجيب لمستجدات الواقع؟».

وهنا سألته ما موقع الإجماع في الوسط الفقهي الإمامي؟ هل يُعدّ مصدرًا من مصادر التشريع الإسلامي الأصيل؟ فأجاب:

إنَّ هذا المنحى المزعوم ليس دليلاً برأسه في حيال الأدلّة الثلاثة: الكتاب، السُنّة، والعقل على حدّ توصيفات الشيخ النائيني (ت 1355هـ)، وليس مصدرًا من مصادر معرفة الشريعة، وليس دليلاً «كاشفًا» عن رأي المعصوم بعد انسداد باب العلم، وليس جابرًا ومعزّزًا للرواية سندًا ودلالةً؛ وإنما دليليته تسرّبت من تقاليد مذهبيّة فقهيّة إلى أدلّة التفكير الفقهي الإمامي في الدراسات الفقهيّة.

---

(6) رسالة السيّد البغدادي للباحث، 29 حزيران/يونيو 2020 حول الإجماع والشهرة.

وأضاف السيّد البغدادي: **أقول والحقّ يقال إن الإجماع بما فيه سكونيّة وخضوع وقبول للسائد هو مجرّد أداة سياسيّة لمواجهة الثورة في الصراع المحتدم في المجتمع، وخصوصًا في ما يتعلق بالسلطة وقد استخدمته الجهات الحاكمة لاستغلال الوسط الديني للحصول على دعمها، وهو ما أنتج الفقه السياسي العام ليكون ضابطًا لسلوكيات أبناء الأمة في كل مفاصل الحياة العامة.**

وقد تبنى «الشيعة الإمامية» **مصطلح الإجماع المحصّل**، أو **المنقول**، أو **المركّب**، أو **السكوتي**، أو **القولي** وذلك **للتخفيف من ثقل الإجماع الكلّي الشامل** الذي سيعني سدّ الأبواب والنوافذ أمام الاجتهاد واستخدام العقل، وذلك تمشّيًا وتأثرًا بالتنظير السُنّي والأصولي ذات الانتماء **الأشعري**، أو **المعتزلي**، أو غيرهما، ليكون أداة طيّعة في الردّ الصارم على إجماع أهل السُنّة والجماعة، والأخذ به في مساندة المواقف الفقهيّة المخالفة لقضايا السياسة والاجتماع والاقتصاد.

في ضوء هذه السياقات يأتي الاستقراء، وحساب الاحتمال للمشهورات وللإجماعات الموجودة في مباحث الدراسات الفقهيّة الاجتهاديّة يسلّمنا إلى أنها أدّت إلى نتائج ومردودات سلبيّة أهمها:

1 - **إنَّ الإجماع الذي تبنّاه فقهاء السُنّة والجماعة، استخدم في المجالات السياسيّة** تحديدًا ضدّ كل من يعارض السلطان المسلم الغصبي، فقدم باستمرار تبريرات شرعيّة لعمليّة التنكيل والاضطهاد والتشريد والتجويع لعناصر وقوى الثورة، كما شلَّ طموحات وتطلّعات الأمّة، وخذلها عن التصدي والصمود وديمومة الثورة العارمة في سبيل المطالبة بحقوقها المشروعة لاعتقادها أن ذلك من المخالفات الإسلاميّة.

2 - **إن الأخذ في حجيّة الإجماع يؤدي إلى عرقلة سياقات تطوّر منظومة الفقه الإسلامي**، لأنه يحول بين الفقه وبين البحث عن إجابات غير مهيّأة عن المسائل الجديدة، لأنه يقدّم إلى الفقيه جوابًا للّامفكّر فيه، يعفيه من الرّهق والمشقّة البحثيّة، ومسؤوليّة القرار الفقهي، فيعيق نموّ وازدهار البحث عن أجوبة السائلين المستحدثة عن قضايا الأحداث والموضوعات الطارئة.

من هنا، يعتقد السيّد الحسني البغدادي أن بُنية المنطق الفقهي القائم على حجيّة الإجماع تدعو إلى الاستكانة وقبول الحاكم على علّاته، حتى لو فعل ما فعل، وذلك باستقالة العقل وإيقاف عجلة التطوّر، لذا «أنا أُناشد القيّمين على الشريعة، أي الفقهاء، إلى إعادة النظر في دعوى حجيّة الإجماع بروافده المختلفة، وأدعوهم في الوقت نفسه إلى

البحث عن حقيقة الأسئلة الجديدة، شريطة أن تتجاوز سياقات الإجماع المدعاة بوصفه كاشفًا عن رأي المعصوم، أي يتضمن سنة قطعيّة، وإن كان الكشف الرواياتي من الأنماط المتعذرة المستحيلة».

وهنا تداخلت معه ماذا تقول عن الصفقة التي عقدت بين ما سمّي **«الإسلام الصفوي»** في عهد الشاه أبو المظفّر شاه إسماعيل الهادي الوالي وبين **«رجال الدين»** الذين منحوه السلطة المطلقة في الحكم وأيّدوا ما فعله بغضّ النظر عن شرعيته أو عدم شرعيته، مقابل منحهم **«مكانة قدسية»** في استحصال الحقوق. أي أن تقاسمًا قد حصل بين الطرفين حيث تدعم السلطة الدينيّة السلطة السياسيّة بالمطلق وتزكّي أفعالها مقابل دعم السلطة السياسيّة للسلطة الدينيّة وإعطائها مكانة مقدّسة وتخويلها حقّ استحصال الحقوق والتصرّف بها[7].

ثانيًا: مهزلة الشُّهرة العمليّة

هذا هو العنوان الثاني في رسالة السيّد الحسني البغدادي المشار إليها، فقد جاء فيها: أما «الشّهرة» بما هي «شهرة عملية»، فهي ليست دليلًا شرعيًّا أو مصدرًا من مصادر التشريع، ولم تكن جابرة وكاسرة لسند الرواية المعتبرة؛ مهما بلغ صاحبها من سعة إطلاع ومعرفة وصيت ذائع وأنصار مقلّدين، إلّا إذا قدّم رأيًا فقهيًّا جديدًا ومختلفًا يخالف فيه ما هو سائد مستخدمًا العقل والتفكير للاجتهاد، وخصوصًا حين تتوفر له معطيات جديدة ومعلومات كذلك لم تكن متوفرة في عصر سابق أو حين استقرّ الرأي على اجتهاد سابق، وستكون القرائن الجديدة والدلائل المستحدثة محلّ اجتهاد واعتبار، عند ذلك يمكن الاعتماد عليها، بوصفها ذات صدقية واجتهاد يتناسب مع سِمة العصر.

هنا تداخلت لأقول للحسني البغدادي: ولكن كم من هؤلاء الفقهاء الذين يغامرون في البحث عن الحقيقة؟ وأنت تعرف أن كثيرًا منهم يخشى من الاجتهاد لأنّه سيعارض المألوف ويخالف السائد، بل إن بعضهم حتى لو أراد لا يستطيع القيام به لعدم قدرته على ذلك وشحّ إمكاناته، وبعضهم حتّى لو تمكّن ليس لديه الشجاعة، لأنه يحاذر من غضب العامة ويريد تقليد ما قبله بتواتر الاستعمال وما دلّ عليه عنصر التكرار، وبعضهم الآخر يخشى

(7) قارن بـ: علي شريعتي، **التشيع الصفوي والتشيع العلوي**، الآثار الكاملة؛ ج 4 (بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، 2007).

الحكومات ويجاملها أو يخاف من طبقة فقهاء السلطان فيتّجه إلى المحاباة والمجاملة[8].

ولكي نتوقّف عند موضوع التجديد والاجتهاد فلا بدّ من بحث أسئلة الجدل بين الدّين والعقل، تلك التي صيغت في الماضي البعيد والقريب على أنحاء مختلفة ومتباينة لمفهوم الدين نفسه، فإنّ سؤال الدين من داخل الدين سيطرح إشكالاته النقديّة هذه المرّة في ضوء البحوث المنهجيّة المهمومة بالانتقال من مهمّة تجديد الخطاب الديني، إلى مهمّات تجديد الفكر الديني ذاته، لأنه لن يكون بالإمكان تجديد الخطاب من دون تجديد الفكر، ولا سيّما بجعله يستجيب للتطورات والمتغيّرات ويتساوق مع روح العصر[9].

لعلّ سؤال الدين من خارج الدين يشتبك مع سؤال الدين من داخله، لأنّ كليهما ينشغلان بالهمّ الفكري والإنساني والروحي، سواءً كانت تفسيراته مثاليّة أو ماديّة، بأسبقيّة الوعي أو بألحقيته، بوصفه انعكاسًا للوجود المادي.

وإذا كان الأمر قد اقتصر في الكثير من الأحيان على تفسير العقائد الدينيّة، التي يتعلق بعضها بالظواهر الغيبيّة وتعطّش البشر الروحي للشعور بالطمأنينة الداخليّة، ولا سيّما في ظل عجز الإنسان عن تفسير الكثير من الظواهر والإجابة عن الكثير من الأسئلة التي تواجهه، فبعضها الآخر يتعلق بجانبها الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، بالقدر الذي يمكن أن تكون جزءًا من الصراع الدائر بين الإنسان والإنسان وبين الإنسان والطبيعة، كسياق لصيرورة وجوديّة لامتناهية، وبالقرب أو البُعد من المُثُل والقيم التي تروّجها الأديان والفلسفات والأفكار، وخصوصًا التي تريد تأمين سعادة الإنسان ورفاهه، سواءً في الدنيا أم في الآخرة، ولنا في تفسير **هيغل** للدِّين مثلاً، فقد كان بالنسبة إليه يعني الرغبة في السموّ الإنساني نحو الأعلى والأكمل ومن خلاله يتجسّد - الإله - وهو ما قام **فيورباخ** بنقده ومنه استمدّ **ماركس** رؤيته في شأن الدين.

وضمن هاتين الرؤيتين ـ التاريخانيّة والغيبيّة للدين ـ أو المثاليّة والماديّة ابتدأ النقاش

---

(8) انظر: عبد الحسين شعبان، «أنسنة الدين في فكر المرجع الراحل السيّد محمد حسين فضل الله» ورقة قدمت إلى: المؤتمر الفكري الثاني، بعنوان: «سرديات الحداثة الدينيّة في فكر السيّد فضل الله» الذي انعقد في بيروت بتاريخ 7 تشرين الأول/أكتوبر 2015.

(9) انظر: عبد الحسين شعبان، «فقه التجديد والاجتهاد في النص الديني: قراءة في التجربة الإسلاميّة المعاصرة،» محاضرة ألقاها الباحث في ندوة معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت، 6 - 7 حزيران/يونيو 2011. وللاطلاع على آراء السيّد البغدادي فيمكن مقارنة ذلك بـ فقرة: «القانون الاسلامي بين الثبات والتطور» و«الاجتهاد مواجهة رساليّة حضارية»، انظر: أحمد الحسني البغدادي، **فصول رساليّة**، ط ثانية منقحة ومزيدة (بيروت: مؤسسة الباقر، 2000)، ص 43 وما بعدها، 99 وما بعدها.

المثير للجدل في زمن الحداثة وما بعدها ليزداد الإشكال المتعلق بالوعي الديني، إلى أن أصبح الكلام عن مقدرة الدِّين على مواجهة العصر وتحدّياته ينحصر في مجموعة من الدراسات والأطروحات والأفكار والمقترحات النظريّة، لكيفيّة طرح التجديد ضمن التباس العلاقة بين النقل والعقل وبين الشريعة والزمن، أي بين الثابت والمتحرّك، أو بين القطعي الدلالة والظنّي الدلالة، أو فلنقل بين القابل للانفتاح على الفكر والعصر، وبين المغلق على النص والزمن.

من هنا كان لا بدّ من فتح ملفات التجديد والاجتهاد والحداثة لمقاربة الهواجس المشتركة بين الديني والعلماني في زمن الحداثة على أن يتمّ انتهاج أسلوب الحوار الموضوعي الهادف لإتمام التكامل بين الدِّين والدنيا، لأنّ المسألة لا تتعلّق بقيم السماء فحسب، بل إن الإشكاليّة تكمن في الأرض، ويدور الصراع حول القيم والمفاهيم التي يجسّدها الدِّين والفكر فعلاً لا قولاً، وارتباطًا مع مفاهيم الحريّة والعدالة والمساواة وسعادة ورفاهة البشر.

وعلى الرغم من تلقّينا النصَّ الدِّيني بكل القدسيّة والإجلال، إلّا أن المسافة الزمنيّة بين زمن النصّ الأوّل وبين زماننا الحالي، تدفعنا للبحث والتساؤل عمّا إذا كان الموجود بين أيدينا حاليًّا من معطيات وشواهد أو الذي وصلنا هو نفسه من «وحي» اللحظة الأولى، أو فلنقل هل العلاقة اليوم بين وعينا الفكري وتطبيق حرفيّة (نصيّة) النص تؤدّي إلى ذات النتيجة المطلوبة في زمن الوحي الأول والمتلقي الأول؟!

ويمكن أن نسأل بعبارة أخرى: هل المكوّنات الدلاليّة للنص واحدة وثابتة في كل المسافات الزمنيّة بموجب وحدة النص نفسه ووحدة مصدره المقدس؟ وهل ما يطرأ على الزمن من تغييرات ومستجدات أساسيّة وجوهريّة، تفرض التقيّد بحرفيّة النص أو تسمح بالتغييرات؟ وإلى أي مدى يمكن التحرك لربط النص والعصر وأسلوب التلقي[10]؟

للإجابة عن هذه الأسئلة نقول:

لقد وصَلَنا النصّ الدِّيني عبر طرق النقل البشريّة من خلال الفعاليات الاجتماعيّة والمدارس الفقهيّة، وكان للعقل والوعي البشري التأثير الأول والأساس في عمليّة النقل والتدوين والتصنيف والانتقاء والعرض، وفي حالات كثيرة ومن خلال مناقشة النص بالنصّ ذاته نجد أن بعض العلماء لجأ إلى التشدّد في التزام الحرفيّة (النصّية) تغطية لهشاشة

(10) انظر: المصدر نفسه، حيث وردت تلك الأسئلة في نص المحاضرة المذكورة.

مقدرتهم المعرفيّة أو لضعف في مقدرتهم العقليّة التي من المفروض أن تعمل على استنباط ما يتناسب مع العصر ومتغيّراته وتيسّر كل ما له علاقة بالدِّين بحيث يصبح مقبولاً ومنسجمًا مع متطلبات عصره.

ولو أخذنا في الحسبان أنَّ قسمًا غير قليل من مكوّنات الماضي قد فُقد، إمّا لعدم تدوينه المباشر وإما لاختلال في دقّة النقل، كأن يُنقل جزء من الحدث لا كامله، فإن ذلك يمثّل مشكلة الوقوع في نصف الحقيقة، أو بمعنى يمكن القول: إنّ ما نُقل هو انطباع أو تصوّر أو تفاعل الناقل مع الحدث وعنه لا الحدث نفسه، مع احتمال أن يكون الحدث المنقول منتقصًا من مجمل معطياته وملابساته ودرجة الاحتمال هنا عالية.

إضافة إلى ذلك فإن تعارض المعطيات نفسها وتناقضها، يعني أنَّ الحدث الماضي ذهب ولم يعد بالإمكان تمثله أو تصوّره بالكامل، كما كان لغياب أكثر أجزائه المكوّنة له ولحصول التشويش في الجزء المنقول منه، يجعله غير دقيق أو لا يفي بمتطلّبات إجلاء الحقيقة كاملة.

كما أن تعرّض النصّ الدِّيني الشفاهي نفسه لتحوّل نوعي في طبيعته زمن صدوره، ولا سيّما بانتقاله من الشفاهة إلى التدوين، وهذا التحوّل لم يعُد تحوّلاً شكليًّا، بل ينال من نظام الاتصال ووضعيّة العلاقة لا بين المتكلّم والمستمع فحسب، بل بين نصٍّ ومتلقٍّ، ما يعني أن المتلقّي الأوّل قد انتهى إلى الأبد ولا يمكن استرجاعه، وأن مُبَلِّغ النص لم يعد حاضراً مع نصّه، بل أصبح النص هو المعبّر الحصري له.

وهكذا حلّت الكتابة المدوّنة بدلاً من صوت المتكلم، الذي بلّغ الوحي، وفقد الكلام قوّة التأثير الموجودة في الخطاب الشفهي ومجمل التأثيرات المرافقة (نبرات، إيماءات، حركات جسديّة معبّرة...) التي لا يمكن للنص المكتوب أن ينقلها، وبالتالي فإن كل مكوّنات أو ملابسات حدث التبليغ والتلقي الأول ستكون غائبة.

ويمكننا القول بعد هذه المقدّمة إن التجديد لا يعني تغيير النصوص، بل يعني تغيير الفهم لتلك النصوص بما يتناسب مع الحال المعاصرة؛ وللأسف فإن بعض علماء العصر اعتادوا ألّا ينظروا إلى النصوص الدينيّة إلّا من خلال الفقه القديم والتراث، ولا سيّما الموروث منه، لأنه يمثّل القدرة على فتح مغاليق الفَهْم الصحيح للحاضر، وأن أيّ خروج عن نصّ الفقيه هو خروج عن الملّة، بينما المطلوب هو التدبّر والبحث عمّا يتوافق ويتناسب مع واقع اليوم، الذي أصبح مختلفًا، اختلافًا جذريًّا عن واقع الأمس البعيد في زمن الفقه القديم.

إنّ الاجتهاد، مَلَكَة فطريّة مكتسبة، تحصل للفقيه، ويُمْكِنُه، من خلالها، أن يختار من النصوص والاجتهادات ما يتلاءم مع الظروف المستحدثة، وما يتناسب مع واقع الحياة المتجدّد وما يمكن استنباطه من الأحكام والقواعد.

التجديد الدِّيني يجب أن ينطلق من وقفة صحيحة على قنوات الإنتاج المعرفي والثقافي لتفسير النصوص مع الأخذ في الحسبان، أن لكل عصر من عصور «الفكر الدِّيني» أساليبه في استخدام «النصّ الإلهي» تحت شعار «حاكمية» هذا النصّ على الواقع، وتتمّ قراءته أحيانًا بطريقة متعسّفة أو إرادويّة تبعًا لخلفيات المرجع القارئ، كما أنّ دور القراءة لا ينبغي أن يكون استعادة ما نقله السّلَف، بقدر ربط ذلك بالواقع من خلال نقده بما يستجيب لجوهر الدين وقيمه الإنسانيّة، ولا سيّما في محاربة الاستغلال والظلم والدعوة للحقّ والعدل والكرامة الإنسانيّة.

ولأن الفكر الدّيني عند بعض المتكلمين باسم الدين يقوم على «فكر اللغة» وليس على «لغة الفكر»، فقد وقع أحيانًا بالطوباويّة والجمود، ولأنّه يستند عند بعضهم إلى مرجعيّة «التفسير التاريخي للنص»، فقد اتّهم بتصدير المشكلات التاريخيّة على واقع لا يتحمّل شيئًا من مسؤوليّة تلك المشكلات إلاّ بمقدار إهماله في أن يجد لها حلاً ليتسنى له تجديد وعيه بالدِّين على قاعدة: ﴿**تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلاَ تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾[11].

وإذا كان التقديس يشمل الشروحات والتفاسير الأحاديّة، فإنّ ذلك يُعدّ من عوامل جمود الفكر الديني، ولتجديده يجب أن يواجه تحدّيات الاختبار بدءًا من إشكال المنهج ومن إشكال تجديد شخصيّة الفقيه المفتوح على تجديد أصول الفقه الإسلامي ومبانيه، ليتمكّن بالتالي من الاطّلاع على علوم العصر بحيث يكون قادرًا على الإجابة عن الأسئلة الشائكة والمعقدة لواقعنا المعاصر.

وأيًّا تكن درجة التشابه بين مشكلاتنا ومشكلات السَّلَف الصّالح، فإن المنهج الصحيح في حلّها هو أن نضيء فهمنا نحن للنصّ الأوّل حتى ولو كان متعارضًا أو متناقضًا مع فهم من سبقنا من الفقهاء، فثمّة فارق جوهري بين أن نبحث عن حلول لمشكلاتنا الراهنة في كتب السلَف الصالح الذي أثرى فكره وعصره بتجربته العلميّة في قراءة النص، وبين أن نصّب عقولنا وفاعليتنا الفكريّة على المشكلات التي تعترضنا لنجد لها الحل من واقعنا

---

(11) انظر: القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 141.

وزماننا مراعين ألّا تجيء نتائجنا الفكريّة متعارضة مع تطورات الحياة ومتغيّراتها، وليس في هذا النموذج من معنى تجديد الفكر الإسلامي ما يجافي دعوة القرآن الكريم إلى الانحياز إلى الأحسن والأكمل والأجمل من الأفكار والأقوال والأعمال.

وبحسب اجتهادي المتواضع فإنّ الدعوة إلى التجديد تتكامل مع الدعوة إلى العلم والتعلّم، وما هي إلا بحث عن الأجمل والأكمل والأحسن، ولا أعتقد أن أحدًا ما يمكنه الوصول إلى أعماق مفهوم القرآن بعيدًا من التدبّر والتفكّر من أجل تجديد الوعي بالنصوص المدوّنة، وقد تمّ تأكيد الدعوة إلى إعمال العقل واحتكام الإنسان إليه في تدبّر أمور دينه ودنياه.

ومن الجدير بالذكر أن هناك بعض الكوابح من داخل الفكر الإسلامي وخارجه تعيق إرادة التجديد، سواءٌ عدم القناعة بالتجديد والاستكانة لما هو قائم، أو انخفاض درجة الوعي بأهميته، أو الخشية من الانفتاح على الآخر، بحجّة الحفاظ على العقيدة ونقاوتها ومنع اختلاطها بعقائد أخرى، أو التعارض مع مصالح وامتيازات باسم الدّين، قائمة ومستمرة، بل ومزدهرة، حتى وإن اتخذت لبوسًا طائفيًا أو مذهبيًا[12].

وفي كل زمان ومكان واجه الاجتهاد والمجتهدون ومحاولات التجديد سخط وأذى المتنفّذين والحكام والجهلة، وذلك دفاعًا عن مصالحهم ولمنعهم من إحداث التغيير المنشود وتجاوز ما هو قائم، فالجديد دائمًا يهدّد القديم، فما بالك إذا كان رصينًا ومدعومًا بالحُجّة ويعبّر عن مصالح عموم الناس، لذلك جرى تكفير وتجريم وتحريم وتفسيق واتّهام المجتهدين بالزندقة والهرطقة والكفر والضلال.

لقد شهد التاريخ القديم والمتوسط والحديث تأثيم وتجريم وتحريم أفكار ومفكّرين، وكان ابن رشد وهو فيلسوف وفقيه وقاضٍ وطبيب أندلسي[13] تعرّض لأشدّ حملة تكفيريّة، حيث اتُّهم من بعض «رجال الدّين» بالكفر والإلحاد والزندقة، وهي التّهم التي توجّه اليوم إلى الماركسيين والشيوعيين والتنويريين، وقد تمّ ترحيله إلى مراكش وتوفّي فيها بسبب الكآبة والعزلة، وكان «رجال الدّين» المتزمّتون قد قاموا بحرق كتبه، وذلك لما تحتويه من مفاسد وكفر وإباحيّة وهرطقة، كما قالوا، وهي التّهم ذاتها الموجّهة إلى أصحاب الفكر

---

(12) انظر: عبد الحسين شعبان، «أنسنة الدين في فكر المرجع الراحل السيّد محمد حسين فضل الله» ورقة قدمت إلى: المؤتمر الفكري الثاني، بعنوان: «سرديات الحداثة الدينيّة في فكر السيّد فضل الله» الذي انعقد في بيروت بتاريخ 7 تشرين الأول/أكتوبر 2015.

(13) ولد ابن رشد في قرطبة، 14 نيسان/أبريل 1126 وتوفي في مراكش في 10 كانون الأول/ديسمبر 1198.

التغييري في كل زمان ومكان، وحين رأى ابن رشد أحد تلامذته يبكي، فقال قولته الشهيرة وهو يخاطبه: «**لا تبكِ يا بني فإن للأفكار أجنحة**».

لقد ترك ابن رشد لنا ثروة كبيرة اعتمد عليها بعض الأوساط الغربيّة في تأسيس «العلمانية» أو ما يعرف بفصل الدّين عن الدولة، وذلك في كتابه الموسوم: **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال** وهو كتاب تناول العلاقة بين الفلسفة (الحكمة) وبين الشريعة، وأكّد فيه أهميّة التفكير التحليلي كشرط أساسي لتفسير القرآن، وذلك خلافًا للاهوت الأشعري التقليدي، كما ردّ ابن رشد على كتاب الغزالي الموسوم: **تهافت الفلاسفة**، في كتاب خاص بعنوان: **تهافت التهافت**.

إنّ عمليّة التحريم والتجريم والتكفير تذكّرنا بسقراط الذي لم يكن يرى أيّ تعارض بين الدّين والفلسفة، وهناك طرائق مختلفة للوصول إلى الغايات المشتركة. وكان غاليلو قد أدين بتهمة «**الاشتباه بالهرطقة**» والتعرّض لما جاء في **الإنجيل**، لأنه تحدّث عن مركزيّة الشمس استنادًا إلى تعاليم كوبنريكوس، وأن الأرض تدور حول الشمس، وفرضت عليه الإقامة الجبريّة حتّى توفّي في 8 كانون الثاني/يناير 1642 بعد أن عاش عزلة كاملة لعدّة سنوات، وكان قد وُلد في 15 شباط/ فبراير 1564، وبعد مرور نحو 350 عامًا، وبالتّحديد في عام 1983، اعتذرت الكنيسة منه وردّت إليه اعتباره، وتلك عبرة لمن يعتبر[14].

وكنتُ أتابع الجدل والنقاش الذي اندلع عقب مشروع قانون مساواة المرأة بالرجل الذي طرحه الرئيس التونسي القائد السبسي، وكيف استُحْضِرت «فكرة الكفر والإلحاد» ومخالفة الشريعة والتجنّيَ على الإسلام، تلك التي روّجتها بعض القوى الإسلاميّة والإسلامويّة ضدّ مشروع القانون، ولا سيّما في خصوص الإرث والحقّ في الزواج من غير المسلم، فقد كانت ردود الأفعال غاضبة وشديدة، بل وتكفيريّة ضدّ المشروع والدّاعين إليه والمؤيّدين له، في حين لم نلحظ مثل هذه الحماسة في الموقف من سرقة قوت النّاس وخبزهم وتهديد أمنهم وحياتهم، ناهيك بتدنيس مقدّساتهم، بما فيها القدس الشريف.

فقال السيّد الحسني البغدادي: على الوسط الفقهي أن يرجع في أصل المسألة، التي تنطوي على حقول إبداع وتجدّد متعدّدة، بيد أن عمق الإبداع والابتكار الفقهي يختلف بحسب اختلاف المبنى، الذي يختاره الفقيه لنفسه، وكان معاصرنا السيّد محمد حسين

---

(14) انظر: عبد الحسين شعبان، الإمام الحسني البغدادي: مقاربات في سسيولوجيا الدين والتديّن (النجف: دار إحياء تراث الإمام البغدادي، 2018)، ص 194.

فضل الله يولي اهتمامًا كبيرًا بذلك ومثلما يراعي قواعد التطوّر فإنّه يلحظ قواعد العُرف الاجتماعي، ولكنه كان يستخدم عقله أي لا يحسب نفسه ملزمًا بإتباع قواعد ما قبله وشهرته، لأنه يعتقد بأهميّة تجديد الفقه وينتقد سكونيّة الآخرين من فقهائنا المتشدِّدين، ولهذا السبب كانت مباني أطروحاته متفاوتة مع الآخرين بمسافة بعيدة، وتركت آثارها ملموسة في آرائه الفقهيّة المخالفة للمشهور، الأمر الذي استفزَّ بعض الفقهاء المحافظين التحريضيين والوعّاظ الاستعراضيين الغوغائيين الذين وجدوا فرصة لشنّ هجوم عليه، وهدر دمه، وتعطيل إرادته، وإجهاض طموحاته وتطلعاته الإسلاميّة.

وكثيرًا ما كان يشكو من زملائه بقوله: «ما نسب إليّ من الأقوال مما يخالف عقيدة الإماميّة في أصولها الضروريّة الثابتة كاذب بنسبة 90 بالمئة، واشتباه في الفهم، أو تحريف في الكلام، أو تقطيع الأوصال، أو صرفه عن ظاهره من دون دليل بنسبة 10 بالمئة». وهو ما كنت قد سمعته منه في أواخر أيامه، كما كنت قد اطلعت على بعض من همومه خلال مطارحاتي معه[15].

وتمضي رسالة السيّد **الحسني البغدادي** بالقول:

ومهما يكن من هذا كله، فهناك مقولات لعمالقة فقهاء الشيعة الإماميّة، ومتكلّميهم، الذين توجد في كتاباتهم عبارات متشابهة ظاهرها الكُفر، ولا نرى هناك أية ضجة تشهيريّة ضدّهم، مثل: **مقولة الصدوق**، الذي تقرب إلى الله بتأليف رسالة في إثبات سهو الرسول **محمّد والأئمة الهداة**، والسيّد المرتضى، الذي صرّح قائلاً: **إنّ الله ليس إلهًا للأعراض**، ولا للجوهر الفرد، والمقدّس الأردبيلـــي الذي جوّز التركيب العقلي في الله، والخوانساريين، الذين جوّزوا انتزاع المدد غير المتناهية من ذات الله، والمجلسي، الذي طرح قسمًا من المقدورات يقدر عليه الخلق، وفي عصر انسداد باب العلم راح معاصرنا السيّد عبد الأعلى السبزواري في مهذّبه الفقهي يؤكد أن من تزّعم ولاية الفقيه الجامع للشرائط، لا ريب أنه أرفع منهما (أي محمد بن أبي بكر، ومالك الأشتر، اللذين منحهما الإمام القائد أمير المؤمنين هذه الولاية بوصفهما أمناء أسراره) قدرًا وشأنًا، وأنصار الحكمة المتعالية يعدّون «**نظريّة وحدة الوجود والموجود**»، أي أنّ «العالم والله شيء واحد» بمعنى ليس في العالم وجود وذلك خلافًا للآية

(15) انظر: رسالة خاصّة من السيّد أحمد الحسَني البغدادي موجهة للمؤلف يوم 25 أيار/مايو 2020. قارن كذلك: عبد الحسين شعبان، «أنسنة الدين في فكر المرجع الراحل السيّد محمد حسين فضل الله» ورقة قدمت إلى: المؤتمر الفكري الثاني، بعنوان: «سرديات الحداثة الدينيّة في فكر السيّد فضل الله» الذي انعقد في بيروت بتاريخ 7 تشرين الأول/أكتوبر 2015.

الصريحة الحاسمة القائلة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[16]، وكثير من الشطحات، التي صدرت من أولياء الدين في المؤسسة الحوزيّة الرسميّة، ولولا خوف الإسهاب لنقلنا أكثر تصريحاتهم في هذه القضايا والأشياء، وأوقفناك على ما فيها من المفارقات والغرائب[17].

ويستمر السيّد البغدادي في طرحه بالقول:

وقد سبق السيّد فضل الله في بعض اجتهاداته بعض الأوساط الفقهية كالمقدّس الأردبيلي (ت 993هـ) الذي لم يتوقف عند الشهرة العمليّة في فقه قدماء المدرسة الإماميّة، بل كان يصدر «فتاوى شرعية» في منتهى الجرأة الاقتحاميّة، تعرّضت لانتقادات لاذعة من جانب الفقهاء الآخرين بزعم أنها «فتاوى شاذة» لا يعتدّ بها إطلاقًا، ولكن دليل الحجّة هو الذي يوجب اعتبارًا ووثوقًا، ويفرض نفسه على الخط الاجتهادي واقعًا، ويشهد له سيرة العقلاء بما هم عقلاء على طول التاريخ ويعطي لممارسة عمليّة الاستنباط تطورها وامتداداتها الأفقيّة والعمودية؛ وهو الذي ينهض بتحرير المباحث الفقهيّة من أقوال الفقهاء القدامى، الذين تأثّروا بظروف الأزمنة والأمكنة يومذاك بالنسبة إلى وقوعهم تحت تأثيرات انشطاريّة ذهنيّة، وانكفائهم على بعض دراستهم الفقهيّة العتيقة، ويؤكد عدم حجيّة مجموع تصريحاتهم، التي استمرّت منذ دهور طويلة من دون أن تطوّر نفسها ويحدّد المضيّ أو عدمه، وهو ما ينبغي التركيز عليه، وما لا يستحقّ ذلك.

ويختتم السيّد البغدادي وجهة نظره قائلاً:

ولهذا نرى أن الدّين جاء ثورة رساليّة انبعاثيّة تغييريّة شاملة في مواكبة مسيرة الحراك المجتمعي الرافض لكل جمود ورجعيّة جاهليّة.

قلت له: هذا وجهٌ مضيء من وجوه الدين المتعلق بالمثل والقيم، لكنه استُغلّ لأغراض خاصة وأنانيّة فباسمه صنعت الحروب وتحت رايته قتل الملايين من البشر، مثله مثل الأيديولوجيات والفلسفات التي أريد فرضها بالقوّة للتسيّد على الآخرين بهدف استتباعهم، ولعلّ الحديث عن صراع الحضارات وصدام الثقافات اليوم ووجهه الآخر الصراع الاستئصالي الإلغائي بزعم امتلاك الحقيقة يتمّ أحيانًا داخل الدين الواحد باسم التفوّق الطائفي والمذهبي وادّعاء امتلاك الحقيقة والأفضليات؛ دليلي في ذلك ما قامت به التنظيمات الإرهابيّة مثل القاعدة وداعش وجبهة النصرة وأخواتهم.

---

(16) انظر: القرآن الكريم، «سورة الشورى،» الآية 11.

(17) انظر: حديث ومطارحة ومقابلة مع السيّد الحسني البغدادي، 2019، ورسائل عديدة في آذار/مارس وأيار/مايو وحزيران/يونيو ومكالمة هاتفية في مطلع تموز/يوليو 2020.

وحريّ بالحرصاء على الدِّين وقيمه الإنسانيّة أن يجتهدوا في جعله متساوقًا مع روح العصر بتخليصه مما علق به من تعصّب وتطرّف وغلوّ وعنف وإرهاب ورؤية ماضويّة إلى الحاضر والمستقبل، فالدِّين ملك الجميع وليس شأنًا خاصًا بالفقهاء وبعض «رجال الدِّين» فلا خوف عليه من الاندثار، وخصوصًا إذا ما تم تحديث أحكامه ومسايرته للعلم والتقدّم وكل ما هو إنساني وعقلاني.

وهنا توافقنا في رؤيتنا التي عبّر عنها السيّد البغدادي بالقول: لذلك نرى أن كل مَن خرج عن سياج إجماع فقهاء السلطان ومشهوراتهم العمليّة في مسألة فتوائيّة اجتهاديّة، أصبح ضالًا بعرفهم ومضلّ، وخارج عن الشريعة العمليّة، وتلك مسألة «سكونية» ضدّ التطوّر الحضاري في المجالات الحياتيّة، وشلّ لمشاركة الأمّة في قيادة مسيرتها في المجتمع والدولة، واستشهد بما جاء في القرآن من محاولة توظيف النصوص القرآنيّة من جانب بعض الفقهاء لغايات لا علاقة لها بالدِّين:

﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾[18].

وخلاصة لما تقدم يقول السيّد البغدادي:

هنا تثور ثائرة رموز شيوخ الفقه التقليدي المتشدّد إن اقتربت منها، ولا سيّما في «مشهوراتهم وإجماعاتهم»، وسرعان ما يحيلك هؤلاء على التفسيرات الموروثة، والنزعة الاستصحابيّة الاجتراريّة «المنحرفة»، التي لا تخلو من تأويلات نفسيّة، وتناقضات صارخة، ناهيك بابتعادها من الحياة الحرّة السعيدة الكريمة، وهو ما جعل الشيخ شبستري من خلال مقاله الموسوم: «قبليات الفقيه» ينتقد هؤلاء «الفقهاء»، الذين طفحت تفسيراتهم وتنظيراتهم بالتناقضات المرفوضة، والتأويلات المشجوبة، حاسبًا شيوع هذا «المنهج» في المجتمع اضطراب كل المعايير من خلال قلق تصوّرات «بعض المفكرين» في مجتمعنا أنّ المصلحة تقتضي الحفاظ على الكثير من الآراء الفقهيّة المشهورة، التي تكرّست طوال القرون وأحرزت نوعًا من الرسوخ النظري ويرون المحافظة على ثبات هذه الفتاوى طريقًا للحفاظ على المعارف الإسلاميّة، ويقولون إنّ اضطراب الثابت في عالم الفقه قد يزعزع باقي فروع المعرفة الإسلاميّة.

---

(18) انظر: القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 79.

ويمضي الحسني البغدادي إلى القول:

والواقع إنّ هذا القلق اعترافٌ بتداخل العلوم والمعارف الإنسانيّة، والتأثير المتبادل بين الفقه والتوحيد والاجتماع الإنساني، وما يرفضه هؤلاء في مقام البحث العلمي، ويقبلونه في مقام التفكير المصلحي، لكن المناظرة تكمن في عدم التعامل بهذه العقليّة مع العلوم، ومن الخطورة بمكان التضحية بالدقة العلميّة لمصلحة العقيديّة، فإذا شاع هذا «النهج» في المجتمع، اضطربت جميع المعايير والأساليب الفكريّة فيه، وساد التفكير المصلحي في كل شيء، وخسر الناس كل مصابيح الهداية العقليّة والعلميّة في زحمة النزعة الذرائعيّة، وفقدوا كل أنواع الأصالة والصلابة مقابل الأحداث، ففي مثل هذا المجتمع لا يبقى شيء من الدّين، ولا من العقل ولا من العلم[19].

(19) انظر: أحمد الحسني البغدادي، التفسير المقاصدي: تصحيح مفاهيم ونظرة وتجديد (النجف: منشورات مكتبة الإمام المجاهد السيّد البغدادي العامة، 2016)، الفقرة الخاصة بـ«فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة»، ص 148 وما بعدها وص 385.

المناظرة الثالثة عشرة

الردّة والمرتد وما في حكمهما

فتحتُ ملف الردّة والارتداد والمرتدّ وما في حكمها مع السيّد الحسني البغدادي، وخصوصًا أن صفحات الإنترنت ومواقع التواصل الاجتماعي والعديد من القنوات الفضائيّة تضجّ بالكثير من الروايات حول الردّة والارتداد تارةً بمعناها الفقهي وأخرى بمعناه المجتمعي والسياسي بما له علاقة وتشابك مع القانون، ولا سيّما في الدولة العصريّة، وهنا يتداخل الديني «الشرعي» مع «الفقهي» القانوني، وقد وجهت سؤالاً مباشراً إليه: هل صحيح أن حكم الفقه الشيعي على المرتد الذي يتم تكفيره أشدّ قسوة من الفقه السُنّي ولماذا؟ وأين موقع ذلك من الناحية العمليّة، وخصوصًا حين يختلط مثل هذا الحكم الفقهي بالسياسة؟ وخاطبته: وأنت تعلم أنّ الكثير من الأحكام الفقهيّة اليوم مسيّسة وأن الدافع السياسي يقف وراءها.

وأضفتُ أليس في مثل هذه الحالة ثمّة صلة قربى أيديولوجيّة بالفكر الداعشي الإرهابي؟ وقلت له أطرح عليك هذه الأسئلة لأنها تتعلّق ببعض عقد ومشكلات الواقع، وهي غالبًا ما تردّدها أوساط مجتمعيّة قليلة الوعي وشحيحة المعرفة بالدّين وأحكامه، بل إن بعضها يتأثر بإيمانيّة بالفقيه أو المرجع كما يسمّونه، ومثل تلك القضايا ترِد بشيء من الاستفهام وربّما الاتهام فبماذا تردّ على مَنْ يقولون ذلك؟

قال السيّد البغدادي، لعلك تعرف الفرق بين الارتداد والتكفير، وحتّى لو كان القصد من سؤالك جعلي في موضع الدفاع، فإنّني مستعد للمطارحة معك من الموقع الذي تقف عليه ومن موقع مغاير أيضًا، لأنّني أدرك حرصك ونقاء سريرتك، ونحن كما تقول نتبادل الرأي ونستأنس بوجهات النظر، بالاتفاق والاختلاف وهدفنا هو البحث عن الحقيقة؛ أمّا

إذا قصدت موضوع تكفير الشيوعيين فأنت تعرف أنّ لديّ رأيًا مختلفًا عن توجهات التيّار الإسلامي السائد بشقّيه الشيعي والسنّي، لأنّه موضوع مسيّس لا علاقة له بالفقه والواقع، وقد قلت به علنًا وفي محافل متعددة، ولا سيّما حين قسمتهم إلى **شيوعيين ملحدين فلسفيًّا** (وهم القلّة القليلة العالِمَة) **ومؤمنين اجتماعيًّا** (وهم الأغلبية الساحقة)، القسم الأول نحترم قناعاتهم، لكنّنا نختلف معها ونعارضها بشدّة، حتّى وإن كنّا قريبين منهم في الدفاع عن الفقراء، أمّا الأغلبية الساحقة من الشيوعيين، فأعتقد أنهم مؤمنون بالله وبالعدالة الاجتماعيّة وهم الأقرب إلينا، وعلى كل أيٍّ فإنّ الموقف من قضايا الناس وحقوقهم هو الأساس، وهذا ما يمكن أن نلتقي معه كمؤمنين بالله ورسوله وكتابه وباليوم الآخر مع كل مدافع عن قضايا الناس وأن لا ننظر إلى عقائدهم ونفتّش في ضمائرهم [1].

اكتفيت بهذا العرض لأسأله: هل «ناكر الإمامة كافر؟» كما هو سائد من معتقد لدى بعض عوام الشيعة أو بعض الفقهاء المتشددين، فقال بالنسبة إلينا نحن نرى أن العدل الإلهي والإمامة الشيعيّة من أصول المذهب، ومن أنكر الإمامة من حيث المبدأ ليس شيعيًّا إماميًّا، ولكن لا نقول بكفره وجحوده، وعلى هذا الأساس نحن لا نكفّر الإخوة من أهل السُنّة والجماعة، الذين لا يعترفون بأنّ الإمامة أصل من أصول الدِّين، بل هي من فروعه وأصول الدين لديهم التوحيد والنبوّة والمعاد، وهو ما قاله الشريف الجرجاني بهذا الصدد[2].

وواصل البغدادي حديثه قائلاً: نعم هناك متطرّفون من فقهاء المدرسة الإخباريّة الإماميّة يزعمون بكفر من أنكر الإمامة مثل الشريف القاضي نور الله[3].

ولعلّ أحسن من حدّد الخلاف بين علماء المدرسة الإماميّة في هذه المسألة العلاّمة الحلّي حيث قال: «وأما مخالفو الإماميّة، فقد اختلف قول علمائنا: فمنهم من حكم بكفرهم لأنهم دفعوا ما علم ثبوته من الدين ضرورة، وهو النص الجلي الدال على إمامته مع تواتره، وذهب آخرون إلى أنهم فَسَقة وهو الرأي الأقوى، ثم اختلف هؤلاء على أقوال ثلاثة: **أحدها: إنهم مخلّدون في النار** لعدم استحقاقهم الجنّة، **والثاني**: قال بعضهم يخرج من النار إلى الجنّة، أما **الثالث**: ما ارتضاه ابن نوبخت وجماعة من علمائنا،

---

(1) انظر: **فتاوى أحمد الحسني البغدادي في فقه المقاومة وثقافة الاستسلام**، إعداد وتحقيق علي الحسني ([د. م.: د. ن]، 2010). قارن كذلك: أحمد الحسني البغدادي، «الموقف من الشيوعيّة،» جريدة **قاسيون**.

(2) في الإمامة ومباحثها ليست من أصول الديانات والعقائد خلافًا للشيعة، بل هي عندنا من الفروع المتعلّقة بأفعال المكلفين، إذْ نصب الإمام عندنا واجب على الأمة سمعًا. قارن: **المواقف وشرحها**، ج 8، ص 344.

(3) انظر: إحقاق الحق نقلًا عن: البحراني، **الحدائق الناظرة**، ج 5، ص 176.

أنّهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود ولا يدخلون الجنّة لعدم الإيمان المقتضي لاستحقاق الثواب[4].

قلت له إذا كان هذا هو الرأي السائد فلماذا إذًا تنتقدون الدعوة الوهابية؟ فالإمام محمد بن عبد الوهاب يذهب إلى مثل ذلك ومعه اليوم معظم الحركات السلفيّة السُنّية والجماعات الإرهابيّة من داعش وقبلها القاعدة إلى جبهة النصرة «هيئة تحرير الشام» وأخواتها، مثلما يقول بهذا الرأي عدد من الفقهاء السنّة المتحزّبين أو غير المتحزّبين، حين يضعون التكفير مقابل الإيمان وهذا الأخير أصل من الأصول[5].

وكان رأي السيّد البغدادي أن التكفير لا واقع عملي له لدينا حاليًا، بل هو في ميدان الفقه والدراسات والبحوث الفقهيّة والأصوليّة السلفيّة وفي بطون الكتب.

قلت له لكن هناك جانب سياسي له وهذا هو الخطير وهو ما تستخدمه داعش وأخواتها والتنظيمات الطائفيّة والمذهبيّة، فكيف تفرّق موقف الفقه الشيعي، وخصوصًا أن المسلمين عمومًا (باستثناء الشيعة الاثنا عشريّة وبعض الفِرق الصغيرة) لا يعتقدون ولا يؤمنون بالتسلسل الإمامي الاثني عشري (إنكارًا أي عدم إيمان أو دفعًا)، وتاريخيًا وتقليديًا فالحكم بهذا المجال راسخ وقديم وورد في كثير من الكتب الخاصة بالفقه الشيعي في خصوص تكفير الآخرين، بالقول **إنّ وضع الإمامة كفرٌ مثلما هو وضع النبوّة.**

أما الوجه الآخر للتكفير فهو الموجود في الفقه السُنّي من تكفير الشيعة وفقًا لقول **«من كفّر الشيخَين فقد كفَر»** والمقصود بالشيخَين أبا بكر وعمر بن الخطاب، أو **«شاتم الشيخَين كافر»**[6].

وعدتُ لأُبدي رأيي له في خصوص التكفير والارتداد عن الدين في الفقهين السُنّي والشيعي، ففي الأوّل لا ينفذ حكم الردّة فورًا بالمتهم حتى لو توفّر الدليل القاطع بردّته، بل

---

(4) ابـن المطهر الحلي الحسن بن يوسف، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد** (قم: مطبعة قم، 1367هـ/1948م)، ص 250.

(5) انظر: محمد بن عبد الوهاب، **الدرر السُنّية في الأجوبة النجديّة** (1996)، ج 1/16.

(6) انظر: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، **تلخيص الشافي**، وكلام السيّد المرتضى، وقد جاء في كتاب محمد عمارة **تيارات الفكر الإسلامي** إن منطق الإمامة هو منطق النبوة، وامتازت الأولى على الثانية بأنها استمرت في أداء الرسالة بعد انتهاء دور النبوّة، والنبوّة لطف خاص والإمام لطف عام. قارن بـ: محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي** (القاهرة: دار الشروق، 2007)، ص 214. وكان الشيخ المفيد وهو أحد أركان المدرسة التاريخيّة الشيعيّة فقد كتب «اتفقت الإماميّة على أن من أنكر إمامة أحد الأئمة وجحد ما أوجبه الله تعالى له من فرض الطاعة، فهو كافر ضال مستحق للخلود في النار. انظر: **الشيخ المفيد**، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات.

يمنح فرصة للتفكير، فعسى أن يتراجع وهي عبارة عن «استتابة» ثلاث مرّات ولمدّة ثلاثة أيام يقدّم إليه الطعام والشراب، فإذا أصرّ على ردّته وكفره يضرب عنقه، أي القتل صبرًا «الإعدام».

أما في الثاني فالفقه الشيعي يميّز بين نوعين من المسلمين، **الأول** ـ **الفطري** (أي بالولادة) أما **الثاني** فهو المسلم بالهداية ويدعى «**الملّي**».

وحكم الأول التنفيذ الفوري، أما الثاني فيمنح فرصة عسى أن يستتاب[7] وكان رأي الخليفة عمر بن الخطاب الرفض والتبرؤ من تنفيذ حكم القتل بالمرتد قبل استتابته، ولعلّ ذلك يخصّ دولة الخلافة أو الدولة التي يتحكّم فيها الدِّين وتختلط فيها وظيفة الحاكم (أمير المؤمنين) بوظيفة الفقيه، وإلاّ كيف «يحكم» الفقيه في ظلّ دولة يحكمها القانون؟

فما معنى الردّة وما هو حكم المرتد؟ وفي الفقه الإسلامي المعاصر يمكن القول إن الردّة تعني الرجوع وشرعًا تعني كُفْر المسلم بقول أو فعل يخرجه عن الإسلام[8].

يقول المفكّر الإسلامي محمد سليم العوّا «الردّة جريمة حدّ يعاقب عليه بالقتل، أي الإعدام» وجرائم الحدود تجب عقوبتها كحقّ إلهي، أي «لتحقيق المصلحة العامة» كلّما ثبت ارتكاب الجريمة ولا يجوز العفو عنها أو خفضها[9] ويرى العوّا أن تجريم الردّة ووجوب فرض العقاب عليها أمران مسلّمان.

وللتوسّع في هذا المبحث عدتُ إلى مراجعة القرآن الكريم وما ورد فيه من ذكر للكفر بعد الإيمان «أي الردّة» في بضع عشر آيات بعنوان «الردّة» أو «الكفر بعد الإسلام»[10] ولعلّ آية واحدة هي من سورة النحل (الآية 106) هي الوحيدة التي نزلت في مكّة، أما الآيات الأخرى فهي مدنيّة أي بعد هجرة الرسول[11] وأن جميع الآيات المذكورة لا تشير

---

(7) قارن: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1391هـ/1971م)، ج 28، ص 312.

(8) هناك تعريفات كثيرة للردّة في مختلف المذاهب جمع القسم الأكبر منه نعمان السامرائي (رسالة ماجستير - جامعة بغداد) كتاب صدر في بيروت، 1968، ص 43-46.

(9) انظر: محمد سليم العوّا، «قضيّة الردّة.. هل تجاوزتها المتغيّرات؟ عقوبة الردّة تعزيزًا لا حدًّا،» إسلام أون لاين، 25 نيسان/أبريل 2021، <https://bit.ly/3vwgbs2>.

(10) قارن: **القرآن الكريم**: «سورة البقرة،» الآيتان 108 و217؛ «سورة محمد،» الآيتان 25 و27؛ «سورة النحل،» الآيات 106- 109؛ «سورة آل عمران،» الآيات 86 -90، و177؛ «سورة النساء،» الآية 137، و«سورة التوبة،» الآيتان 66 و74.

(11) انظر: N. J. Couson, *A History of Islamic Law* (Edinburg: Edinburgh University Press, 1971), p. 124.

إلى عقوبة دنيويّة يأمر بها القرآن على المرتد عن الإسلام، باستثناء سورة التوبة الآية 74 التي تضمنت وعيدًا «**بعذاب أليم في الدّنيا والآخرة**»، وهي آية تتحدّث عن كفر المنافقين بعد إسلامهم والمنافق لا تظهر ردّته أو كُفره، وعليه فلا حكم قانوني على ذلك إلاّ إذا تحوّل إلى فعل بمخالفة نصّ قانوني أو عدم الامتثال له، وكل ما ورد في القرآن تهديد متكرّر بالعذاب الأخروي في شأن معصية سيكون عقابها مؤجلاً، إلاّ إذا أخذنا عذاب الضمير والندم.

ولكن أين موقع ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...**﴾ من موضوع معاقبة المرتد، بما له علاقة بحريّة الفكر والرأي والاختيار؟ فهل مثل هذا الحكم دخل عليه النسخ والتبديل؟ وهو سؤال طالما يرِد على لسان الكثير، ففيهم من هو متشبث بالآية وفيهم من يعدها منسوخة، حتى وإن لا يوجد دليل على ذلك في القرآن في خصوص عقوبة المرتد، بل يتمّ الاستناد إلى إثبات عقوبة المرتد من أحاديث الرسول، ولا سيّما قوله «**من بدّل دينه فاقتلوه**»، والمقصود بالدّين الإسلام أو قوله «لا يحلّ دم امرئ مسلم يشهد أنّ لا إله إلاّ الله وأنّي رسول الله إلاّ بإحدى ثلاث: النفس بالنفس والثيب الزاني والمارق من الدّين التارك الجماعة» وقد رواهما البخاري، وهي أحاديث ليست محل اتفاق بين الفقهاء، فلماذا سكت القرآن عن نوع العقوبة الدنيويّة للمرتدّين، وليس هناك أدلّة على قتل المرتدّين في زمن الرسول؟ وكان هذا التساؤل استكمالاً للمطارحة مع السيّد البغدادي. فما هي موجبات الارتداد؟

وما يوجب الارتداد هو إنكار الله أو التوحيد أو النبوّة أو تكذيب الرسول، وضرورة من ضرورات الدّين مثل الصلاة والصّوم؛ والارتداد لا ينبغي أن يكون ناتجًا من شبهة علميّة، بل صريحًا ومعلنًا وواضحًا والقائل به على يقين، أو التوهين بالضرورات الدينيّة قولاً وفعلاً، أما الأحكام المترتبة على الارتداد، فتقبل توبة المرتد بشروط، والارتداد يؤدي إلى «نجاسة» المرتد وإذا تاب ورجع إلى الإسلام، فقد طُهّر إذا كان مليًّا، أما إذا كان فطريًّا فيجب قتله حتى لو قدّم التوبة للسلطان أو الفقيه الإسلامي، وفي خصوص عبادة المرتد إذا أعلن تديّنه يجب أن يقضي ما فات من العبادات وقت الارتداد، وزواج المرتد قبل وقوع المقاربة الزوجيّة يُبطل الزواج، وإذا ارتدّ أحد الزوجين بعد المقاربة يوجد حالتان: الفطري يُبطل عقد الزواج، أما الملّي إذا كان رجلاً أو امرأةً بعد تمام العدّة، وإذا لم يثبت المرتدّ سيكون العقد باطلاً، وإذا تاب كان العقد صحيحًا.

ولا يجوز زواج المرتدّ من المسلمة والإبن يكون بحكم المسلم قبل ارتداد أبويه أو أحدهما، وإذا بلغ سنّ البلوغ ولم يقبل الإسلام يعامل مع معاملة المرتد[12].

قلت للسيّد البغدادي عقليًّا لا أستطيع أن أقتنع أو أتقبّل مثل وجهات النظر هذه، مهما كانت المبرّرات والأسباب والمسوّغات، أي أنّي لا أقبل الحكم بالموت على إنسان بسبب كلام قاله أو كتاب كتبه أو فكرة آمن بها أو رأي عبّر عنه، فهل سلمان رشدي كاتب رواية آيات شيطانية يستحق مثل هذا الحكم بإصدار فتوى لقتله في عام 1989، أو إعدام المفكر الإسلامي محمد محمود طه في السودان عام 1985 بتُهمة الردّة وهو مُسلم عقيدةً؟ وكانت لفتوى الشيخ حسن الترابي دور في إعدامه في عهد الرئيس محمد جعفر النميري، وإن كان الترابي عاد وتخلّى عنها في وقت لاحق[13].

كذلك اغتيال المثقّف المصري فرج فوده في عام 1992، ومحاولة اغتيال الروائي نجيب محفوظ في تشرين الأول/ أكتوبر 1995 واغتيال اليساري اليمني جار الله عمر في عام 2002 (أمين عام مساعد الحزب الاشتراكي اليمني).

ونحن إذْ نستعرض بعض تلك الفتاوى الفرديّة، فلا بدّ من استحضار فتوى التكفير الجماعيّة القاعديّة والداعشيّة بحقّ الأديان الأخرى أو المذاهب والاجتهادات الإسلاميّة المختلفة، وبالطبع فإن القتَلَة الذين يمتثلون لأوامر القتل ليس لهم علاقة بالدّين وإنما بقشوره إنْ لم يكونوا «مرتزقة مأجورين»، وحين سأل القاضي قاتل فرج فودة لماذا قتلته؟ فأجاب لأنه كافرٌ وسأله ثانية ومن أيّ كتبه عرفت ذلك؟ فأجاب: أنا لم أقرأ كُتُبه، فسأله القاضي إذًا كيف عرفت إذا لم تقرأ؟ فقال القاتل: لأنني لا أقرأ ولا أكتب، أي أنّه أُميّ، وحينها برّر «رجل

(12) يمكن الرجوع إلى المصادر التالية: جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1408هـ/1988م)؛ يوسف البحراني، **الحدائق الناضرة** (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1408هـ/1988م)؛ محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1391هـ/1971م)؛ روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة** (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1416هـ/1996م)؛ عبد الأعلى السبزواري، **مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام** (قم: مؤسسة المنار، 1417هـ/1997م)؛ محمد صادق الصدر، **منهج الصالحين** (النجف: هيئة تراث السيّد الشهيد الصدر، 1430هـ/2009م)، ومحمد حسن النجفي الجواهري، **جواهر الكلام** (بيروت: دار إحياء التراث، [د. ت.])، وجعفر كاشف آل الغطاء، **كشف الغطاء عن مبهمات الشرعية الغراء** (قم: مكتب الإعلام الإسلامي، 1422هـ/2001م).

(13) بسبب كلام أو موقف أعدم المفكر الإسلامي محمد باقر الصدر وأخته الأديبة بنت الهدى (1980) وغيّب الفقيه القانوني صفاء الحافظ والخبير الاقتصادي صباح الدرّة والمناضلة النسويّة عايدة ياسين، وقتل السيّد مهدي الحكيم في السودان خلال زيارته عام 1988 وغيّب عزيز السيّد جاسم المفكر الموسوعي عام 1991 واختفى قسريًّا منصور الكيخيا الدبلوماسي ورجل السلم الليبي في القاهرة عام 1993، ولا ننسى فتوى السيّد محسن الحكيم «الشيوعيّة كفر وإلحاد» عام 1960 التي استخدمت ذريعة لملاحقة الشيوعيين وتبرير قتلهم، ولا سيّما بعد عام 1963.

دين» مثل محمد الغزالي أثناء المحاكمة عمليّة القتل لأنّ فوده مرتدٌّ، والمرتدّ وجب قتله، أي إقامة الحدّ عليه عندما تتعطّل الدولة عن القيام بكل هذه المهمة إذا أخلّت بها، فذلك واجب الدين والعقيدة[14]. وفرج فودة كفّرته «**جبهة علماء الأزهر**» وقتلته «**الجماعة الإسلامية**» وهكذا يتساوى الإسلام الرسمي مع الإسلام المتطرّف، والفارق في الدرجة.

كما سأل القاضي قاتل جار الله عمر من أين عرفت أنه كافر؟ فأجاب لأنه ينتمي إلى الحزب الاشتراكي، وهكذا فالإرهاب اللاهوتي له دور في إحداث الرعب في المجتمع وفي تقييد حريّة التعبير وهدفه، جعل المجتمع واقعًا تحت هيمنة الفقهاء وتعاليمهم وإضفاء نوع من الهالة اللاهوتيّة الكبرى التي تحيط بهم، حتى ليبدون شبه معصومين، أما القاتل فهو مطمئن الضمير، لأنه مزوّد بفتوى لاهوتيّة، وبذلك تكون **الفتوى هي القاتل** وليس الجاهل المرتكب.

كثيرٌ من العلمانيين يستهين بأقوال وفتاوى ما نطلق عليهم «رجال الدين» وقدراتهم وإمكاناتهم، فلمجرّد خروج أحدهم على وسائل الإعلام ومواقع التواصل الاجتماعي يستطيع أن يهيّج الجماهير أكثر من أيّ مثقّف مهما بلغ الأخير من قدرات ذاتيّة وخبرات ومعارف، لأن المجتمع ما يزال جاهلاً والأميّة مهيمنة عليه بنسب كبيرة وليست الأميّة الأبجديّة فحسب، بل الأُميّة التكنولوجيّة، إضافة إلى شحّ فُرص الحريّة، ناهيك بسيطرة العادات والتقاليد البالية، ولعلّ من أخطاء المثقّفين هو الاستهانة بلاهوت القرون الوسطى الذي ما يزال مستمراً ويفرض وجوده من خلال ممارسات باسم الدِّين وطقوسه وشعائره، كما أنّ بعض الشخصيات الدينية بإمكانها تحريك الشارع بحيث يستجيب لتوجّهاتها، أكثر من مثقفين متنوّرين مدجّجين بالثقافة من رأسهم وحتى أخمص أقدامهم.

أنقل هنا حوارًا طريفًا حدّثني به موفّق فتوحي الاقتصادي المعروف والشخصيّة الوطنيّة العراقيّة ورئيس الجالية العراقيّة في جمهورية التشيك حاليًّا، قال: كنّا من منظمي التظاهرات للتضامن مع الشقيقة مصر خلال العدوان الثلاثي الأنكلو فرنسي الإسرائيلي عليها بعد تأميم قناة السويس عام 1956، وكنت قد التقيت مساء في منزل خدوري خدوري، وبحضور محمد حديد وحسين جميل، ونخبة من الشخصيات السياسيّة الديمقراطيّة والمدنيّة، وقد سألوني عن التظاهرات وعدد المتظاهرين والشعارات وغيرها.

(14) انظر: هاشم صالح، **الإسلام والانغلاق اللاهوتي** (بيروت: دار الطليعة، رابطة العقلانيين العرب، 2010)، ص 329.

ويمضي فتّوحي للقول: لقد شرحت لهم كل ما حصل بحماسة شاب في العشرين من عمره حيث كنت طالبًا حينها في كليّة التجارة، وهنا استوقفني خدوري خدوري بعد أن قدّم لي سيكارًا وسألني هل تعتقد أنكم تستطيعون تحريك الشارع وقيادته؟ قلت له نعم وبكل تأكيد، والتفت إلى الآخرين، يسألهم رأيهم وهنا بادر محمد حديد ليسألني: هل تعتقد أن الشارع سينحاز إليكم إذا ألقى أحدكم خطابًا أم سيقبل على روزخون (قارئ المنبر الحسيني) وينصرف عنكم؟ ويواصل فتّوحي حديثه: قلت له في حينها بالتأكيد سيختارنا لأنّنا ندافع عنه وعن مصالح الفقراء والكادحين.

وهنا قال محمد حديد: أنا معجب بحماستك ولكن حذار من التبشير بها وبمثل هذه الآراء، وانتَظِر لتبلغ الأربعين وتكتسب خبرةً، ثمّ قلْ ما تشاء، وتذكّرت هنا حوارًا بين شاه إيران محمد رضا بهلوي ومحمد حسنين هيكل كنت قد استشهدت به أكثر من مرّة واستعدته بمراسلتي مع قاسم حول المخرج السينمائي: قال الشاه مَنْ لم يصبح ثوريًّا في العشرين فلا قلب له ومَنْ يبقى على ثوريّته بعد الأربعين فلا عقل له[15].

وفي خصوص الردّة أخلص إلى القول إنها:

1 ـ لا وجود لنصّ قرآني يقول بالقتل، والكتاب وحده هو المُلزِم.

2 ـ الأحاديث المنقولة عن الرسول مشكوك فيها وفي صدقيّتها.

3 ـ الأحكام هي من صنع الفقهاء، وهؤلاء ليسوا معصومين، وتتدخّل عوامل متعددة لتحديد توجهاتهم في السابق والحاضر.

لذلك لا بدّ من إلغاء قانون القتل، لأنه يعد مخالفًا لـ«حرّية الضمير» وللقواعد الحقوقيّة الإنسانيّة.

4 ـ هناك تفسير خاطئ واعتباطي للنصّ القرآني والهدف هو تكييفه لمصلحة قتل المرتد التي يتحمل مسؤوليّتها الفقهاء وهو ما يذهب إليه **«الدين الرسمي»**، أي **«دين السلطان»** بحسب تعبير علي شريعتماداري. إنها بغضّ النظر عن المشروعيّة وعدم المشروعيّة تتعارض مع مبادئ الأخلاق السياسيّة الحديثة والإنسانيّة العامة، والمشكلة ليست في الأفراد، بل بالمنظومة الدينيّة والاجتماعيّة ذاتها، ففي الدين هناك **«حقيقة واحدة»** (مطلقة) وهي ما يحاول كل أنصار دين أن يثبّتوها بوصفهم يمتلكون هذه الحقيقة، ولا تتعايش عدة

---

(15) انظر: عبد الحسين شعبان، الإمام الحسني البغدادي: مقاربات في سسيولوجيا الدين والتديّن (النجف: دار إحياء تراث الإمام البغدادي، 2018)، ص 110، حوار مع موفق فتوحي في براغ، حزيران/يونيو 2017.

حقائق مرّة واحدة، وفي القراءة الدينيّة الخاطئة الحقيقة مطلقة في حين أنّ الحقائق نسبيّة، ولكن «**الحدود تدرأ بالشبهات**» أي بالإمكان إسقاط الحدّ بعدم شرعيّة الحكم وفقًا للقاعدة الفقهيّة في أعلاه.

وإذا كانت سورة البقرة الآية 256 تقول ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...**﴾ فهذا يعني أنه ليس بإمكانك إخضاع العالم لدينك وقانونه وشريعته، وهنا يستشكل عليّ الأمر فمثل هذه القاعدة تنطبق على أهل الكتاب فقط، وليس على المشركين، الذين ينبغي «إجبارهم» على الدخول في الإسلام، أمّا **أهل الكتاب فيمكنهم البقاء على دينهم مقابل دفع الجزية**، في حين **يتم التعامل مع المشركين بالسّيف** أو اعتناق الدِّين القويم، ويقول بعض الفقهاء إن مثل هذه الآيات تم نسخها[16] ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ وهناك من يقول إن هذه الآية نسخت 113 آية مأخوذة من 51 سورة في القرآن[17]، علمًا بأنه لا يوجد إجماع أو رأي حازم حول: لا تسامح ولا تهاون مع من يترك الإسلام ويعتنق دينًا آخر، والآية مشروطة والحريّة المتسامحة محدودة، ولا سيّما إذا قرأنا الآية إلى نهايتها ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾[18].

ولكننا ينبغي أن نأخذها بسياقها التاريخي مثل الآية التي تقول: ﴿**وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾[19].

والردّة لا تخصّ المسلمين وحدهم، فالمسيحيّة تدين الردّة، لكنها لا تأمر بالقتل، في حين أن اليهوديّة (التوراة) تأمر بالقتل والرّجم، في حين أن الإسلام لم يحدّد عقوبة خاصة، حتى مع إدانة الردّة والمرتد والتبشير بالعذاب الأليم.

نحن العرب والمسلمين مثقلون بالماضي إلى درجة الغرق فيه والعيش في كنفه على عكس الأمم والشعوب المتقدّمة التي فكّكت الماضي بكل جزيئيّاته وتحرّرت من أثقاله ومن كوابيسه وأوهامه، وأصبح مجرّد سرديات وتراكم وحكايات يمكن الإفادة من وقائعها

---

(16) انظر: **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية 5.

(17) هذه الآية نسخت حسب فكرة «الناسخ والمنسوخ» وفقًا لـ ابن خزيمة 113 آية مأخوذة من 51 سورة في القرآن، علمًا بأن الآيات الناسخة هي آيات الإسماح والآيات المنسوخة هي آيات السيف.

(18) انظر: **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية 257.

(19) انظر: المصدر نفسه، «سورة الكهف،» الآية 29.

كدروس وعِبَر للحاضر والمستقبل، وذلك بالتأسيس لقواعد حقوقيّة ودستوريّة جديدة ليس الدّين أساسًا مغلّفًا لها، بل هناك المواطنة والمساواة وعدم التمييز والعدالة والجنسيّة والأساس في ذلك ليس اللاهوت الديني أو الطائفي، وذلك بتفكيك المشروعيّة اللاهوتيّة، في حين نحن ما زلنا نناقش منذ أكثر من 1400 عام اجتماع **سقيفة بني ساعدة وأحقيّة الخلافة** لمن بعد وفاة الرسول للاختيار الحرّ وهو ما سمّي بـ«الشورى» أم للوراثة والنص على الاستخلاف، وما زلنا في بعض نقاشاتنا حتى اليوم نعود بها إلى الماضي، فكأن أحداثه حصلت يوم أمس، وهي لا تزال تعيش مع اللاهوت الطائفي كقضيّة مركزيّة.

لم يناقش ذلك الألمانُ أو الفرنسيّون أو البريطانيّون أو غيرهم **حرب الثلاثين عامًا** أو قبلها في **حرب المئة عام** التي تقاتل فيها **البروتستانت والكاثوليك** وراح ضحيّتها عشرات الملايين من البشر، حين فكّروا بتأسيس **الاتحاد الأوروبي**، بل ناقشوا المصالح الراهنة والمنافع المتبادلة والتعايش المشترك وبحثوا في ما يقرّب وليس في ما يباعد.

ما زلنا نستعيد مأساة **استشهاد الحسين** ليس للعبرة والدلالة، بل للاستعداء أحيانًا ولإثبات الأفضليات وإدعاء المظلوميات، وهو ما يؤدي في أحيان كثيرة إلى شرخ كبير ليس في التاريخ، بل في الحاضر، وهل يسأل عنها من يعيش اليوم في وطن واحد مع المسلمين الآخرين وهكذا.

علينا فهم حركة التاريخ بمنهجيّة تفكيكيّة لكل المنظومة على غرار ما فعل لوثر وكانط وفيخته وهيغل ونيتشه وماركس وهايدغر وهابرماس، فهل لنا أن نهيّئ الفرصة لنشوء مثل هؤلاء لدينا الآن وفي المستقبل؟ ولا بدّ من الجرأة في ذلك للإقدام على إلغاء:

- **نظام العبوديّة كليًّا** وليس الحديث عن عتق الرقّ وإنْ كان متقدمًا في حينه.

- **التفكير بإلغاء الحدود** كليًّا كحدّ الجَلد وحدّ الرجم وقطع يد السارق.

- **القول إن للمؤمن وغير المؤمن والمسلم وغير المسلم نفس الحقوق** وعليهم نفس الواجبات التي تفرضها المواطنة.

- **إن للمرأة نفس حقوق الرجل في كل شيء**، بما فيه الإرث أيضًا، فلم يعد مقبولاً الانتقاص من مبدأ المساواة لأن الحاضر والتقدم والقوانين الحديثة كلّها تصب في هذا الاتجاه.

- **إن قتل المرتد غير شرعي** دينيًّا وبحسب القرآن.

- **إن الحجاب غير شرعي كذلك**، وهو حقّ شخصي لمن يريد ارتداءه ولمن يريد خلعه، ولا حواجز في الاختلاط بين الجنسين.

- **إن التكفير حرام وهو غير شرعي** ويتعارض مع مبادئ القرآن، وهكذا يصبح من حق المرأة الزواج ممن تشاء بغضّ النظر عن دينه ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾[20] (سورة آل عمران - الآية 154) والحكم عند الله يوم القيامة في الإيمان من عدمه.

- **نزع الشرعيّة عن اللاهوتيّة الطائفيّة** التي ما تزال تحظى بمشروعيّة كبيرة لكل ما هو موروث وقديم ومحافظ.

- **التخلي عن فكرة الفرقة الناجية** ذات الرؤية العصبويّة المتطرّفة والانغلاق المذهبي، لأنّ الإسلام للغفران وليس للعدوان.

- **الإسلام ليس دين عنف**، بل هو دين محبّة، وهو ليس دين حرب بل دين سلام وليس دين إكراه، بل دين إقناع.

- **إن آيات السيف خاضعة لظرفها التاريخي** وللتحدّيات التي واجهت المسلمين، وآيات الإسماح هي ذات استمراريّة. وكانت حروب الردّة في عهد الخليفة الأول أبو بكر الصديق بعد وفاة الرسول لاعتبارات سياسية[21].

وأختتم هنا بفقرة من ابن عربي: والشرائع كلّها أنوار وشرع محمّد صَلَّى اللهُ عَليهِ

---

(20) انظر: المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية 154.

(21) انظر: المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية 29.

﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾. وهي آية تدعو إلى قتل المسيحيين واليهود واستخدمها الجماعات الإرهابيّة ضد المسيحيين في بلادنا ففي الجزائر لقتل الرهبان عام 1996 (الجماعة الإسلاميّة المسلحة) وفي العراق تدمير الكنائس والتفجيرات الإرهابيّة ضد المسيحيين، واستخدمها تنظيم القاعدة في 11 أيلول/سبتمبر عام 2001 ضد الأمريكان «الكفار»، كما استخدمتها داعش في سوريا والعراق لتدمير التماثيل. أما الآيات المعارضة فهي: «سورة الجاثية،» الآية 16: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾. و«سورة يونس،» الآية 93: ﴿وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مُبَوَّأَ صِدْقٍ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ فَمَا اخْتَلَفُوا حَتَّىٰ جَاءَهُمُ الْعِلْمُ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾.

وهنا ينبغي حصر المفعول لآيات العنف وكره الآخرين بسياقها التاريخي وإبطال مفعولها لاختلاف الظروف، وكان هاشم صالح قد تحدث عن «أرخنة القرآن»، انظر: صالح، **الإسلام والانغلاق اللاهوتي**، ص 354.

﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (سورة العنكبوت، الآية 46) والمقصود بالمسلمين هم من سلّموا النفس لمشيئة الخالق، ولا بدّ هنا من التفريق بين الإسلام المنفتح والإسلام المنغلق والإسلام المسالم والإسلام المتشدّد والإسلام المكي والإسلام المديني.

وسَلَّم بين هذه الأنوار كنور الشمس بين أنوار الكواكب، فإذا ظهرت الشمس خفيت أنوار الكواكب واندرجت أنوارها في نور الشمس فكان خفاؤها نظير ما نسخ من الشرائع بشرعه صَلَّى اللهُ عَليهِ وسَلَّم مع وجود أعيانها كما يتحقق وجود أنوار الكواكب، ولهذا ألزمنا في شرعنا العام أن نؤمن بجميع الرسل وجميع شرائعهم أنها حق فلم ترجع بالنسخ باطلاً ذلك ظنّ الذين جهلوا فرجعت الطرق كلها ناظرة إلى طريق النبي صَلَّى اللهُ عَليهِ وسَلَّم فلو كانت الرُّسل في زمانه لتبِعوه كما تبعت شرائعهم شرعه فإنه أوتي جوامع الكلم[22].

(22) انظر: محيي الدين بن عربي، **الفتوحات المكيّة**، ج 3، الباب 339، ص 153.

المناظرة الرابعة عشرة

هل المرأة «عورة» و«ناقصة» عقل ودين؟

أعرف أن هذا الموضوع حسّاسٌ بالنسبة إلى الوسط الديني التقليدي، وهو موضوع شائكٌ ومعقدٌ لاختلاف التوجّهات والتفسيرات والمواقف والتأويلات للنصوص الدينيّة، ولا سيّما وأن الفقه الإسلامي بمدارسه المختلفة بوجه عام ظلّ ذكوريًّا، بل إن الذكوريّة مسألة مهيمنة عليه من حيث التوجّه والأداء والتوظيف، في السابق والحاضر، وهي تتشابك وتتداخل مع تقاليد وعادات قديمة عشائريّة وقبليّة واجتماعيّة استقرّت عليها المنظومة المجتمعيّة وغذّتها الطبقات الحاكمة تاريخيًّا لمصلحتها، بما أعطاها من امتيازات خاصة وعامة، وخصوصًا أن الموضوع يتعلق بحقوق المرأة ومساواتها مع الرجل، إذْ كانت الأكثر استهدافًا واستضعافًا من جانب الوسط الديني التقليدي في محاولة للتغوّل عليها في الزواج والطلاق والإرث والأجور وفي السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة، ناهيك بضغوط أخرى في العمل والملبس والسفر وغير ذلك من الحقوق الشخصيّة والعامة.

وغالبًا ما ينسب إلى الرسول قول يسيء إلى النساء، يُراد منه تحقير النساء وذلك بالقول **«النساء ناقصات عقل ودين»**، وهناك من يضيف أن **«صوتها عورة»** و**«عملها عورة»**، وكانت المرأة قد عانت على مرّ العصور، حتى إن بعض كهنة الديانات القديمة كانوا يتساءلون هل **المرأة إنسان؟** وكان مجتمع روما يرى أنها **«رجسٌ لا يجوز لها الضحك أو الكلام»**، ونعلم ما كان سائدًا في مجتمع الجاهليّة من وأد للبنات، وهو ما نهى عنه الإسلام.

وعلى الرغم من التقدّم الذي حصل في هذا الميدان، فإن ثمّة قيودًا ثقيلة ظلّت تعانيها المرأة لاعتبارات اجتماعيّة وعادات وتقاليد، فضلاً عن آراء متخلفة واستعلائيّة ذكوريّة لبعض فقهاء الدين، وهو ما ينبغي النظر إليه بسياقه التاريخي ومحاولة تفكيكه ونقده بما

ينسجم مع ما توصلت إليه القوانين والقيَم الإنسانيّة الهادفة إلى مساواة المرأة بالرجل.

إن محاولة التدليل على «**دونيّة المرأة**» بإنساب ذلك الحديث إلى الرسول بنقصان عقلها ودينها، ما يعني انحطاط مكانتها أمرٌ تتبناه أواسط دينيّة متعددة في السابق والحاضر، على نحو مباشر أو غير مباشر، وينقل البخاري ذلك عن الرسول محمد، محاورة تصبّ في الاتجاه نفسه حين يخاطب معشر النساء: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟ قلن بلى، قال فذلك من «نقصان عقلها»، أليس إذا حاضت لم تُصلِّ ولم تَصُم؟ قلن بلى، قال «فذلك من نقصان دينها»، ويذهب إلى ذلك مسلم والترمذي وابن ماجه وغيرهم، لكن ذلك لا يقنع الإنسان العاقل، فكيف للرسول أن يطلق حكمًا على النساء بهذه القسوة وهنّ نصف الأمّة، أي أن نصف الأمة ناقصات عقل ودين، لذلك فإن الكثير يشكّكون في صحّة هذه الرواية المنتحلة والمنسوبة إلى الرسول محمد ومن بين هؤلاء السيّد الحسني البغدادي.

ولنفترض أن مثل هذا القول صحيح، فلنا أن نتساءل: لماذا يخلق الله نصف البشريّة بنقصان في العقل؟ ولماذا؟ وكيف سيحاسبهن يوم القيامة، ولا سيّما وهو المسؤول عن خلقهن؟ ولعلّي أرى أن هذا الحديث والكثير من الأحاديث التي نُسبت إلى النبيّ محمّد أو الخلفاء الراشدين أو الصحابة المقرّبين، منسوبة ومنتحلة ولأغراض خاصة، وقد تم تدوينها بعد سنوات طويلة، الأمر الذي عبثت به يد الزمن والمؤرخ وأهوائه ومصالحه والجهات المستفيدة منه، وحتى لو سادت مثل تلك الأحاديث وهناك من يعتمدها، فإنها تبقى مناقضة للعقل، وكل ما هو مناقض للعقل مناقض للدين كما يُقال، وهي مجرد «إشاعات رائجة» لأنها تتفق مع منطق الذكوريّة الحاكم، لذلك ظلّت سائدة ومنتشرة ويتمّ ترويجها.

وكنت قد سألت السيّد البغدادي عن صحة مثل هذه الأحاديث وعن مدى إيمانه بها من عدمه وكيف يمكن إفادة القارئ غير المتخصص؟ وقبل أن أنتظر إجابته سألته: كيف كرّم القرآن نساء الرسول وامتدحهن في أكثر من موضع وتأتي الأحاديث المنسوبة لتحطّ من قيمة المرأة؟ ولست هنا في وارد تفسير الآية ﴿**قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى**﴾[1] ثمّ ألم يخاطب القرآن الإنسان رجلاً أو امرأة بما يحفظ الكرامة الإنسانية؟ فكيف تنسب مثل هذه الأقوال للرسول ومثلها للإمام علي؟ علمًا بأن الضلال هو العدول

(1) انظر: **القرآن الكريم**، «سورة طه،» الآية 52، ومعناها تدوين العلوم وكتابتها لئلا تُنسى، لأن الحفظ قد تعتريه آفة النسيان والخطأ وعدم الدقّة وقد خاطب النبيّ أحد الأنصار الذي كان يستمع إلى حديثه فيعجبه، ولكنه لا يحفظه، فشكا ذلك إليه فقال له رسول الله: استعن بيمينك وأومأ إلى الخط وهذا نص رواه أبي هريرة.

على الطريق المستقيم، وقد يكون بسبب نقص في الخبرة أو المعلومات أو المعطيات وليس نقصًا في العقل.

لقد كان الرسول يرى في عقل نسائه رجحانًا كبيرًا وكان يشاطرهن الرأي ويصغي لهن ويستمع إليهن، ويرى فيهن تفوقًا على بعض الرجال وكان يصطحبهن إلى الحروب ويكلّفهن بشتى الأعمال، وإذا كان القرآن قد استند في موضوع الفاحشة إلى شهادة «أربعة» فلم يقل رجالاً أم نساء، أما في الوصيّة فهي تحتاج إلى اثنين ذَوَي عدل[2].

وكان رأي السيّد البغدادي أن الإنسان مفردة حياتيّة ترمز إلى الرجل والمرأة على حدٍّ سواء، وإن ما ينسب إلى النبيّ أو الإمام عليّ زورًا وبهتانًا بما في ذلك من قسوة وظلم، علمًا بأن الله كرّم بني آدم، أي الرجل والمرأة وصوّر العلاقة العاطفيّة الصميميّة والعقديّة بينهما بأروع ما يكون، وبحسب رأيه: لا فرق بين الرجل والمرأة على الصعد كافة، بشهادة القرآن والسُنّة والعقل والوجدان والتاريخ، ولا يمكن للإمام عليّ أن يتّهم المرأة بأنّها «**ناقصة الإيمان والحظ والعقل**» كما ينسب إليه مثلما جاء في **نهج البلاغة**، فكيف له أن يتعامل مع زوجته فاطمة الزهراء البتول وهي صاحبة عقل راجح وعلم ومعرفة؟ حيث كان يستشيرها ويأخذ رأيها في الكثير من القضايا، إذًا ستكون هناك ازدواجيّة حين يصدر مثل هذا الحكم بحقّ النساء ويستثني زوجته حتى وإن كانت بنت الرسول محمد. ويرى السيّد الحسني البغدادي أن إسناد هذا النص إلى الإمام علي يمثّل **عدوانًا صارخًا عليه وعلى الرسول القائد محمّد** الذي شهد للمرأة من خلال فرقانه و«العقل الفاعل» وساوى بين عقلها وعقل الرجل في كل القضايا والأشياء، وهو ما ورد في عدد من سوَر القرآن والكثير من آياته[3].

لقد ساوى الإسلام بين الرجل والمرأة في الحدود والقصاص وسائر العقوبات ولم يسقط عنها أي تكليف ولم يعفها من أي فريضة لأنها أنثى ولها نفس الثواب **﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾**[4]، ومع هذه النصوص الواضحة والصريحة، فهناك من يقول أن «المرأة عورة ونتنة في الآن» بإنساب ذلك إلى الرسول، وتراهم يردّدون: الرجال يفتتنون بالمرأة حتى ولو كانت مرتدية الجلباب ومتّشحة بالسواد من رأسها حتى أخمص قدميها ويصِلون إلى

(2) انظر: المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية 106.

(3) انظر: **القرآن الكريم**: «سورة يوسف،» الآيات 28-50؛ «سورة النمل،» الآيات 28-44؛ «سورة النساء،» الآيات 11-24؛ «سورة التكوير،» الآيتان 8-9؛ «سورة الأحزاب،» الآية 35، و«سورة التوبة،» الآية 71. حديث هاتفي مطوّل مع السيّد الحسني البغدادي مرّتين الأول في أواخر حزيران/يونيو والثاني في 3 تموز/يوليو 2020.

(4) انظر: المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية 97.

الاستنتاج التالي: عليها المكوث في البيت وعدم الخروج إلّا للحاجة الماسّة، وتلك من مستحدثات الفقه المتأخّر ولا علاقة لها بكتاب الله.

وإذا خرجت المرأة استشرفها الشيطان (أي أغواها أو يغوي الرجال ليوقع بها) فكيف كان الرسول إذًا يصطحب بعض نسائه إلى «الحروب» كما أشرنا حيث يُشرفنَ على شؤون الجيش وإطعام الجنود وإسقائهم وتمريض الجرحى، بل كان بعضهن يحملنَ السّيف ويدافعنَ عن النبيّ بأرواحهن، وكانت المرأة في عهده تحضر الخطبة وتبيع وتشتري وتتعامل في الأسواق.

وسألته: وماذا في خصوص ما جاء في القرآن ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[5] والحديث ليس عامًّا شاملاً، بل إن الآية نزلت على نساء النبيّ، وهو أمر يُحسب بسياقه التاريخي وبالواقعة التاريخيّة ولم ألحظ وجود نص قرآني يحسب المرأة أو صوتها عورة، وإنما جاءت مثل هذه الأقوال في فترات متأخرة وهي جزء من فتاوى عصور التخلف.

أولاً: قانون الأحوال الشخصيّة لعام 1959

أعود لمناقشة حقوق المرأة في العراق، فقد أثار إعلان «قانون الأحوال الشخصية» الرقم (188) لعام 1959، ردود فعل حادّة من الوسط الديني، ولا سيّما من جانب **مرجعيّة السيّد محسن الحكيم** وأتباعه، بمن فيهم ما أطلق عليه التيار الديني لاحقًا ممثلاً بحزب الدعوة ونواتاته الأولى «**حركة الشباب المسلم**» التي كان ينتمي إليها كإرهاص أوّل السيّد البغدادي وقام بنقده لاحقًا، و«**شباب العقيدة والإيمان**» وما سواهما من حركات انصهرت لاحقًا بشكل أو آخر في حزب الدعوة، وخصوصًا أن «**جماعة العلماء**» أدت دورًا في بلورة مثل ذلك التوجّه.

ولهذا السبب حرصت أن أفتح هذا الملف مع السيّد البغدادي مع إشارة نقديّة إلى شطحات الفقه الموروث، الذي هو ليس سوى صناعة بشريّة قابلة للخطأ والصواب، وسألته كيف يقرأ ويفسّر ما جاء في القرآن[6]: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾

---

(5) انظر: المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية 33.

(6) انظر: المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية 11.

فهل مثل هذا النص يصلح لكل زمان ومكان؟ أم ثمّة تغيير حصل وتطوّر اقتضى تغيير الأحكام، ولا سيّما بتغيير الأزمان؟ وتلك سنّة حياتيّة وقانون للتطوّر، فلا شيء في الكون ثابت أو مطلق، بل كل شيء متغيّر ونسبي، وباستثناء بعض ثوابت الدِّين، فأحكامه بوجه عام خاضعة لزمانها، وما كان يصلح لزمان ربما لا يحصل لزمان آخر، وما كان صحيحًا في تاريخ ما ربما لا يكون كذلك في تاريخ آخر، ولا سيّما بالاكتشافات العلميّة والمعطيات الجديدة، وإلّا لبقي الماضي جاثمًا فوق الصدور بحيث لا يمكن إزاحته أو زحزحته.

هنا تداخل السيّد البغدادي معي بالقول: من حيث المبدأ الأمر صحيح، وأقول والحقّ يُقال: علينا الاعتماد على القرآن ومن بعده أحاديث خاتم الأنبياء محمّد (ص) الصحيحة والمعتمدة وهي قليلة نسبيًّا وإهمال غيرها من الأحاديث الضعيفة أو المنتحلة، بيد أنّنا نشك في مصداقيّة الذين يروون بعضها بصفة «تشريعات نبويّة» شريفة كالقول: إنّ ميراث المرأة دائمًا وأبدًا «**نصف نصيب ميراث الرجل**».

وأقتبس هنا نصًا من قول السيّد الحسني البغدادي: «إن الذين يقولون بذلك فقولهم محض إفتراء، ولا سند له من الحقيقة، ولا يقول به إلّا من هو على عدم معرفة معمّقة أو دراسة حقيقيّة لمصادر التشريع الإسلامي الأصليّة، ففي حين نجد من خلال العمليّة الاستقرائيّة وحساب الاحتمالات أن التشريع الإسلامي يأخذ بعدّة اعتبارات أخرى لا دخل للذكوريّة والأنثويّة فيها، وعند ممارسة التطبيق العملي للقاعدة نجد أنّ المرأة في الواقع ترث في أكثر من ثلاثين حالة نصيبها مثل نصيب الرجل من قبيل: وجود **الأُم والابن وللأُم السُّدس، وللأب السُّدس، والباقي للابن**، أو أكثر كحال وجود الزوج مع إبنته، أو ترِث هي، ولا يرِث نظيرها من الرجال». وذلك ما جاء به **علم الفرائض (المواريث)**.

كما لو ماتت امرأة، وتركت أُمًّا وزوجًا وبنتًا وبنت ابن، فذلك كلّه يقابل أربع حالات محصورة، بمعنى أنها محدّدة، أي أن الفريضة من عند الحقّ تعالى ترِث فيها المرأة نصف الرجل، ولا لها أن تحصل على أكثر أو أقل منها، وفق نسب واضحة عينيّة من دون زيادة أو نقصان، مثل: الأخت الشقيقة مع أخوانها الذكور، والأُخت لأب مع أخوانها الذكور، والبنت مع أخوانها الذكور، وبنت الابن مع ابن الابن، والأب والأُم، ولا يوجد أولاد، ولا زوج أو زوجة، وخلاصة هذا الموضوع، أنّ هناك حالات متعددة ترِث المرأة مثل الرجل، سواء بسواء.

ثم خاطبني: ويجدر بك التوقّف يا صديقي، وأنت الباحث المدقق، حيث لا تترك شاردة ولا واردة إلّا وجئت لمناقشتها، عند جذر النص ومضمونه ومحتواه وليس عند منطوقه

فحسب، فهناك الحالة الوحيدة الفريدة، التي يرث فيها الرجل مثل حظ الأنثيين، وهذه لا يمكن اعتبارها المعيار الإسلامي الأوّل في مسألة تقسيم الميراث بين الذكر والأنثى، كما يحسب الكثيرون من الذين لا يعلمون، أو من الذين تأثّروا بالأطروحة الاستشراقيّة، أقول هذا الرأي يا دكتور فلا يمكن بحال الأخذ فيه على الرغم من أن الاجتهاد والتجديد سُنّة إلهيّة قائمة على أُسس قاعدة «**تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان**» إلى قيام الساعة، وتشمل تحت مظلّتها كل الأصقاع بما يليق بمسؤوليتها الإنسانيّة الأمميّة.

بكلمة أخرى، فإن الله تعالى وضع بوصفه المطلق الحقيقي الواقعي خيارين لا ثالث لهما أمام الإنسان بما هو إنسان تنقل ثرواته إلى الأقربين عبر **الوصيّة التي يضعها بنفسه**، أو عبر **قوانين وضعها الحق تعالى**، وأضاف السيّد الحسني البغدادي:

هنا أمرٌ آخر يجدر بنا التذكير به: ففي دول أوروبا والولايات المتحدة إذا توفّي أحدهم ويمتلك ثروة طائلة يمكنه أن يتركها لكلب أو لقطّة كان يربيها ويرعاها، أو يمكن أن تذهب هذه الثروة لجمعيّة، أو لرجل غريب، ويحرم كل الأبناء منها، فأين العدل والإنصاف والمروءة في توزيع الإرث؟ في الوقت الذي نجد الشريعة العمليّة الخاتمة أعطت الحريّة للتصرّف في الإرث فقط في حدّ الثلّث، ولا وصيّة لوارث، ولا تسوّغ الوصيّة لمكوّن ممنوع، أو لحيوان بهيم على سبيل المثال.

كان ذلك جزءًا من وُجهة نظر خاصة بموضوع الإرث، ولكنني وجدتها فرصة للحديث معه في شأن النقاش والجدال الدائرين في خصوص مشروع قانون مساواة المرأة بالرجل الذي طرحه **الرئيس التونسي القائد السبسي** قبل وفاته (25 تموز/يوليو 2019) وكنت قد استحضرت «**فكرة الكفر والإلحاد**» ومخالفة الشريعة والتجنّي على الإسلام التي روّجتها بعض القوى الإسلاميّة والإسلامويّة ضدّ مشروع القانون، ولا سيّما **في خصوص الإرث، والحق في الزواج من غير المسلم**، فقد كانت ردود الأفعال غاضبة وشديدة، بل وتكفيريّة ضدّ المشروع والدّاعين إليه والمؤيّدين له.

هنا أعرض موقف السيّد الحسني البغدادي (الحفيد) من موضوع تعدّد الزوجات وقوانين الأحوال الشخصيّة، وكنتُ قد ناقشته بهدف استطلاع وجهات نظره في خصوص بعض المواقف الدّينيّة المتطرّفة التي تسعى لإلغاء قانون الأحوال الشخصيّة الرقم (188) لعام 1959 بحجّة منافاته للشريعة، فوجدت لديه رحابة صدر وتفهّمًا واستيعابًا للتطوّرات الحاصلة في ميدان حقوق المرأة، وأستطيع القول إنه من «رجال الدّين» القليلين الذين اتّخذوا موقفًا نقديًّا جريئًا للاتّجاهات الدينيّة المتشدّدة ذات النزعة الذكوريّة الاستعلائيّة،

ولا سيّما تلك التي تتّهم الآخر بالإباحيّة ومخالفة الشريعة لأنها تدعو إلى حقوق المرأة بخاصة وحقوق الإنسان بعامة[7].

ومع أن هذه الفقرة تتضمّن استطرادًا قد يبعدنا من النص، لكنني وجدتها مفيدة للإضاءة على مواقف بعض «رجال الدّين» من خلال الحسني البغدادي، ففي جواب عن سؤال عن ظاهرة «مبتذلة» تبنّاها بعض شيوخ الحوزة «الدينية» باتّخاذ زوجة ثانية أو ثالثة أو رابعة بزعم وجود كمّ هائل من الأرامل والعوانس (كما ورد في نصّ السؤال) قال الحسني البغدادي (الحفيد) رأيًا أجده جريئًا ومتقدّمًا، ضدّ من «يبرّر» ذلك، وورد في حديثه بالنص: «**التشريع الإسلامي له نهج خاص في التعاطي مع قضيّة تعدّد الزوجات**» بوصفه ملزمًا بتطبيق «**العدالة**»، وبالتالي الجوازُ مشروط بشرط لا يتحقّق في الأمور الطبيعيّة الاعتياديّة، وهذا بحسب الظاهر شجبٌ للتعدّديّة (يقصد تعدّد الزوجات) لا تجويزٌ لها (انتهى كلام الحسني البغدادي الحفيد)[8].

وقد شجّعني مثل هذا الرأي على فتح حوار معه، فسألته عن ما يسمى «**قانون الأحوال الشخصيّة الجعفرية**» الذي طُرح في السنوات الأخيرة وأثار جدلاً واسعًا، وموقفه من قرار **مجلس الحكم الانتقالي** الرقم (137) لعام 2003 الذي أراد عمليًا إلغاء القانون الرقم (188) لعام 1959، الذي كان مصدر خلاف سياسي وفكري حادّ، ولا يزال، بين التيار اليساري والمدني والتيار المحافظ والديني بشقّيه: الشيعي بوجه خاصّ والسنّي أيضًا.

---

(7) انظر: عبد الحسين شعبان، **الإمام الحسني البغدادي: مقاربات في سسيولوجيا الدين والتديّن** (النجف: دار إحياء تراث الإمام البغدادي، 2018)، ص 195 - 198.

(8) ولمراجعة موضوع الموقف من تعدّد الزوجات، انظر: أحمد الحسني البغدادي، **خطاب المقاومة من العراق إلى الأمة 2003 – 2017**، إعداد وتحقيق أبو جعفر المجاهد (النجف: منشورات مكتبة الإمام المجاهد السيّد البغدادي العامة، 2017)، ج 2، ص 528.

أما موقفه من حقوق المرأة والتعديلات المقترحة على قانون الأحوال الشخصيّة، فيمكن اعتماد مكالمة هاتفيّة لثلاثة أيام 21، 22 و23 تشرين الثاني/نوفمبر 2017 حيث اطّلع على النصّ المذكور ووافق على نشره خطيًا، ورسالة أخرى مؤرخة في 8 حزيران/يونيو 2020. ويمكن الرجوع إلى لقائه مع الوفد الشعبي الإسلامي الذي زاره باسم «مدينة الصدر» وخطابه في 13 أيلول/سبتمبر 2003 والذي انتقد فيه «بعض المتصدين من المراجع بالنجف الأشرف الذي كان لهم أن «يفتوا (على الأقل) بحرمة وجود المحتل لعراق المقدسات» ووجه لهم عتابًا رقيقًا وهادئًا وحوارًا قاسيًا وشديدًا من خلف الأبواب المغلقة عن سكوتهم على احتلال وادي الرافدين الأشم، ووضع ثلاث مراحل للمقاومة وهي بمثابة برنامج متقدم؛ أولاها، تجذير الحس الوطني وفضح الوعود الكاذبة للمحتل؛ وثانيتها، المقاومة المشروعة بالحجارة من خلال أطفالنا اقتفاء وأسوة بتجربة انتفاضة الحجارة الفلسطينيّة (أي المقاومة المدنيّة السلمية)؛ وثالثتها، إعلان سقف زمني محدد بضرورة خروج الغزاة المحتلين، فإن لم يستجيبوا إلى ذلك «نعلن الثورة المسلحة»، وهو ما كرّره خلال زيارات وفود الناصريّة والبصرة وبغداد والديوانيّة وغيرها له، إضافة إلى ما عرضه في خطاباته العربيّة والإسلاميّة في المؤتمرات التي انعقدت في عدد من العواصم العربيّة.

فكان جوابه: إن تلك المحاولات هدفها بثّ الفرقة وزرع الفتنة، وقد اتّضح الآن على نحو جلي وواضح. فحين تتقاعس مجموعات حزبيّة ودينيّة عن القيام بدورها الأساسي في مقاومة الاحتلال الأمريكي والفساد المالي والإداري والتغوّل على الدولة وسرقة مال المستضعفين، نراها تتشدّد في مواقفها من زواج القاصرات، حتى إن هناك من يزعم إمكان الزواج لصبيّة عند بلوغها التاسعة من العمر، وأرى في ذلك إهانة لكرامة الحياة الزوجيّة وقدسيتها، وخصوصًا التّعامل مع المرأة كأداة استمتاع، وهو ما يذهب إليه داعش وأخواته من المنظمات الإرهابيّة وما أشيع عن «**الجهاد النكاحي**».

ويتساءل السيّد البغدادي كيف يُراد لأصحاب هذا التوجّه ولمجلس النواب إصدار قانون يبيح زواج القاصرات؟ وأجد في إجابته رأيًا متمدّنًا ومتحضّرًا، وأستطيع القول: إنه رأي بنفحة غير تقليديّة، وخصوصًا ومثل هذا الرأي يتّفق مع الاعتراضات التي ذهبت إليها اتفاقية مكافحة التمييز ضدّ المرأة بأوجهه كافة، وهو رأي شجاع يمكن أن يشكّل محورًا جديدًا في شأن الموقف من حقوق المرأة ومن داخل الوسط الديني نفسه، حيث اكتفى كثيرون بالسكوت أو الممالأة أو التأييد الغامض، وإنْ كان بعضهم تحمّس للقانون وحاول إمراره في مجلس النواب[9].

ومن باب الاستطراد أيضًا، نذكر أن الصراع تجدّد بين التيار اليساري والمدني والتيار الدّيني والمحافظ بعد الاحتلال الأمريكي للعراق، حيث جرت محاولات في مجلس الحكم الانتقالي لإلغاء قانون الأحوال الشخصيّة الرقم (188) لعام 1959 الذي صدر بعد

---

(9) قارن بـ: «اتفاقيّة سيداو» اتفاقيّة القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، الأمم المتحدة، 18 كانون الأول/ديسمبر 1979.

لمراجعة موضوع الموقف من تعدّد الزوجات، انظر: البغدادي، **خطاب المقاومة من العراق إلى الأمة 2003 ـ 2017**، ج 2، ص 528، أما موقفه من حقوق المرأة والتعديلات المقترحة على قانون الأحوال الشخصيّة، فيمكن اعتماد مكالمة هاتفيّة لثلاثة أيام 21، 22 و23 تشرين الثاني/نوفمبر 2017 حيث اطّلع على النصّ المذكور ووافق على نشره خطيًّا، ورسالة أخرى مؤرخة 8 حزيران/يونيو 2020. ويمكن الرجوع إلى لقائه مع الوفد الشعبي الإسلامي الذي زاره باسم «مدينة الصدر» وخطابه في 13 أيلول/سبتمبر 2003 والذي انتقد فيه بعض المتصدّين من المراجع بالنجف الأشرف الذي كان لهم أن «يفتوا (على الأقل) بحرمة وجود المحتل لعراق المقدسات» ووجّه لهم عتابًا رقيقًا وهادئًا وحوارًا قاسيًا وشديدًا من خلف الأبواب المغلقة عن سكوتهم على احتلال وادي الرافدين الأشم، ووضع ثلاث مراحل للمقاومة وهي بمثابة برنامج متقدم، أولها، تجذير الحس الوطني وفضح الوعود الكاذبة للمحتل؛ وثانيها، المقاومة المشروعة بالحجارة من خلال أطفالنا اقتفاء وأسوة بتجربة انتفاضة الحجارة الفلسطينيّة (أي المقاومة المدنيّة السلمية)؛ وثالثها، إعلان سقف زمني محدد بضرورة خروج الغزاة المحتلين، فإن لم يستجيبوا إلى ذلك «نعلن الثورة المسلحة»، وهو ما كرّره خلال زيارات وفود الناصريّة والبصرة وبغداد والديوانيّة وغيرها له، إضافة إلى ما عرضه في خطاباته العربيّة والإسلاميّة في المؤتمرات التي انعقدت في العديد من العواصم العربيّة.

(ثورة 14 تموز/يوليو 1958) وذلك في دورة رئاسة السيّد **عبد العزيز الحكيم** (نجل الإمام الحكيم الذي عارض القانون في حينها) ومن المفارقة أن يكون المجلس المذكور قد وافق على القانون الجديد ذي الرقم (137) لعام 2003، الذي مثّل خلفيّة مرجعية لقانون الأحوال الشخصيّة الجعفري، لكن بول بريمر الحاكم المدني الأمريكي للعراق رفض المصادقة عليه بحكم صلاحياته، حيث لا تُعد قرارات مجلس الحكم الانتقالي نافذة إلّا بعد مصادقة بريمر عليها، وأعاده إلى المجلس لمناقشته ومن ثمّ التصويت عليه، وهنا حصلت المفارقة الثانية حين لم يحظَ بالأغلبيّة التي حصل عليها قبل اعتراض بريمر عليه[10].

ثانيًا: مشروع قانون الأحوال الشخصيّة الجعفري

حول موضوع التعديلات الخاصة بقوانين المرأة والأحوال الشخصيّة بوجه عام، طرحت مناظرتي من وجهة نظر راهنة وهي التي مفادها:

إن حقوق المرأة ومساواتها مع الرجل ظلّت حقلاً شائكًا للاشتباك بين القوى الدينيّة بمختلف توجّهاتها وبين القوى المدنيّة والعلمانيّة بتيّاراتها المختلفة أيضًا، وكان هذا الموضوع مثار جدل طويل في الفقه الديني وقد كانت حصته كبيرة منذ بداية تأسيس الدولة العراقيّة في عام 1921 حيث تصدّرت معركة السفور والحجاب وتعليم المرأة عناوين السجال الدائر في هذا الحقل.

استمر هذا الأخذ والردّ والشدّ والجذب في مختلف مراحل الدولة العراقيّة، سواءٌ في العهد الملكي أم في العهد الجمهوري بوجه خاص أي بعد الثورة 14 تموز/يوليو 1958، وكانت محطة احتلال العراق في عام 2003 من جانب الولايات المتحدة وحلفائها قد أعادت الخلافات في شأن الموقف من المرأة وحقوقها ودورها إلى الواجهة، واتخذ الأمر منحى دستوريًّا وقانونيًّا أيضًا بلغ ذروته يوم أعلن وزير العدل العراقي حسن الشمري إنجاز مشروع قانونَي الأحوال الشخصيّة الجعفريّة والقضاء الشرعي الجعفري، وأحالهما بدوره على مجلس شورى الدولة، وقال إن هذا الأخير اقتنع بهما تمهيدًا لعرضهما على مجلس الوزراء لإقرارهما، وبدوره سيرفعهما الأخير إلى البرلمان لمناقشتهما وإقرارهما، وأشار إلى أنهما ينطلقان من الدستور، وهي مادة خلافيّة عليها الكثير من الاعتراضات، ولنتعرف إلى

---

(10) انظر: بول بريمر، **عام قضيته في العراق: النضال لبناء غدٍ مرجوٍ**، ترجمة عمر الأيوبي (بيروت: دار الكتاب العربي، 2006). انظر أيضًا مراجعة عبد الحسين شعبان، «عام «بريمر العراقي»: في الميزان: تضاريس الخارطة السياسيّة ونظريّة الأواني المستطرقة،» **المستقبل العربي** (تموز/يوليو 2006).

ما تقوله هذه المادة «العراقيون أحرارٌ في الالتزام بأحوالهم الشخصيّة، بحسب دياناتهم أو مذاهبهم أو معتقداتهم أو اختياراتهم، وينظم ذلك بقانون»[11].

وقد أثار نشر خبر مشروعَي القانونين موجة واسعة من الآراء ووجهات النظر المتناقضة، حول قوانين الأحوال الشخصيّة، حيث لا تزال الذاكرة العراقيّة، وخصوصًا القانونيّة والسياسيّة، طريّة وتحتفظ بسجالات وصراعات حادّة، امتدّت طوال عقود من الزمان وصاحبها إشكالات وانقلابات وتراجعات، ولا تزال ذيولها مستمرّة حتى الآن، وهي تنام وتستيقظ بين الحين والآخر[12].

وإذا كان العراقيون قد انقسموا في خصوص مشروعَي القانونين المفترضين من جانب وزير العدل وهو ينتمي إلى حزب الفضيلة الذي تأسّس بعد الاحتلال، فقد دارت معارك فكريّة وفقهيّة وسياسيّة حول مضمون القانون الرقم (188)، حيث عدّه البعض خطوة متقدّمة في حينها في شأن مقاربة حقوق المرأة، أما الفريق الآخر فقد رأى فيه **خروجًا عن «الشريعة الإسلامية»**، حتى يمكن القول إنّه واحدٌ من أسباب الإطاحة بحكومة عبد الكريم قاسم في 8 شباط/ فبراير 1963، حيث وسّع الحلف المعادي له، واندفعت بعض الشخصيات والقوى الدينيّة للعمل بكل ما تستطيع ضدّ منجزات ثورة 14 تموز/يوليو ومنها حقوق المرأة.

وظلّت قضيّة حقوق المرأة والموقف من القانون الرقم 188 لعام 1959 نقطة خلاف جوهريّة وإشكاليّة تكاد تكون مستعصيّة بين الفاعليات والأنشطة السياسيّة والثقافيّة منذ ذلك الوقت وحتى اليوم، وبعد انقلاب شباط/ فبراير1963 ألغيت الفقرة الخاصة بسريان أحكام القانون في خصوص المواريث، وأجريت عليه تعديلات لاحقة[13].

تمثّل حقوق المرأة في السابق والحاضر مقياسًا لا يخطئ لمعرفة درجة تقدم أي مجتمع، وخصوصًا مساواتها مع الرجل، وقد شهد العراق جدلاً واسعًا وسجالاً حادًا في عام 1924 في شأن السفور والحجاب، وهو السجال الذي لم ينقطع إلى حد الآن، وذلك قبل سَنّ أول دستور عراقي في عام 1925، وهي مسألة تتعلّق بالحقوق الاجتماعيّة والثقافيّة، ناهيك بالحقوق القانونيّة والدستوريّة.

حصر القانون الأساسي (الدستور الأوّل) حقّ الانتخاب في الرجال، وكانت المرأة

(11) انظر: الدستور العراقي الدائم (النافذ)، المادة 41.

(12) انظر: عبد الحسين شعبان، «حقوق المرأة والخلاف في الجوهر،» صحيفة **الزمان** العراقيّة، 2013/11/12 والجزيرة نت، بتاريخ 23 تشرين الثاني/نوفمبر 2013.

(13) انظر: القانون الرقم 11 لعام 1963 في خصوص قانون الأحوال الشخصيّة.

الضحيّة الأولى في اعتماد التصنيفات المذهبيّة في قضايا الأحوال الشخصيّة، ولم تفلح محاولات معالجة الوضع، حتى جاءت ثورة 14 تموز/ يوليو1958 التي سعت لانصاف المرأة في إطار **قانون موحّد للأحوال الشخصية** تناول قضايا الزواج والطلاق والنَّسَب والحضانة والنَّفقة والوصيّة والمواريث.

ومن الزاوية الحقوقيّة والمدنيّة يمكن القول إن القانون جاء بطائفة من المبادئ المهمة، أساسها مبدأ **حكم القانون**، وذلك بتأكيد سريان النصوص التشريعيّة على جميع المسائل التي وردت في النصوص لفظًا ومحتوىً، كونها تملك صفة علويّة، انطلاقًا من **عقد الزواج** الذي اعتبره **رضائيًّا**، أي بين رجل وامرأة تحلّ له شرعًا وغايته إنشاء رابطة مشتركة للحياة، ويتحقق ذلك بالإيجاب والقبول، وهو ما يتّفق مع المادة الثانية من اتفاقيّة القضاء على جميع أوجه التمييز ضدّ المرأة (سيداو) الصادرة في عام 1979. وهي الاتفاقيّة الفيصل بالنسبة إلى الحركات النسائيّة والقوى المناصرة لحقوق المرأة على المستوى العالمي.

كما نصّ القانون على **رفض أي شكل من أشكال الإكراه** في ما يتعلق بالزواج، وعَدّ فعل الإكراه «جريمة يحاسب عليها القانون بالسجن مدّة لا تزيد على ثلاث سنوات أو بالغرامة أو بإحدى هاتين العقوبتين» (إذا كان الشخص قريبًا من الدرجة الأولى)، وإنْ كان المرتكب غير قريب، فتصل العقوبة إلى عشر سنوات.

ومن المسائل الإيجابيّة المهمّة التي تضمّنها القانون هي **تسجيل عقد الزواج لدى محاكم الأحوال الشخصيّة**، وهو إجراء واجب، وهدفه الحدّ من سلطات «رجال الدين» في ما يتعلق بعقود الزواج التي يتم التلاعب بها وفقًا لاعتبارات اجتماعيّة أو تتعلّق بالعادات والتقاليد ودور ربّ العائلة أو غير ذلك، لهذا عدّ «الزواج خارج المحكمة جريمة يعاقب عليها القانون».

أما في خصوص **الطلاق** فقد قرّر القانون أن النصّ القانوني هو المرجع الذي له العلويّة خارج نطاق القواعد الفقهيّة الشرعيّة للمذاهب المختلفة، وفي خصوص التفريق فقد أعطى القانون «الحق» لكلا الفريقين (الزوجين) في طلبه.

الجدير بالذكر أن بعض الأحكام التي أخذ بها القانون تنسجم مع الاتفاقيات الدوليّة، مثل **تحديد السنّ القانوني** (بالثامنة عشرة من العمر) أو **عدم الإكراه على الزواج** أو **الحق في طلب الطلاق** في حالات معيّنة مثل: زواج الزوج بامرأة أخرى من دون إذن المحكمة، أو التسبّب في ضرر مستحكم، أو الحكم على الزوج بعقوبة تزيد على ثلاث سنوات فأكثر، أو هجران الزوج لزوجته مدّة سنتين فأكثر من دون عذر شرعي، أو بسبب المرض أو العنّة.

أما في خصوص الميراث فقد ذهب إلى المساواة بين الأخ والأخت في حجب الأعمام والعمّات من الميراث (إخوة المتوفى)، وفي ذلك محاولة لتطبيق النصوص الإسلاميّة على جميع المسلمين بغضّ النظر عن المذهب.

ومثلما كان هناك مؤيدون للقانون فقد كان له معارضون أيضًا، سواءٌ من القوى الدينيّة أو السياسيّة، التي سعت جميعها لإلغاء القانون أو تسويفه، وتحقّق لها ما أرادت في عام 1963، حيث أُلغيت فقرات منه وجمّد القسم الأخير من القانون، حتى وإن كان مجمّدًا من الناحية العمليّة، ولا سيّما بحكم الموروث الاجتماعي والثقافي، وغالبًا ما كان القضاة يتصرّفون استنادًا إلى خلفياتهم المذهبيّة.

وبعد الاحتلال في عام 2003 وخلال دورة «مجلس الحكم الانتقالي» تقدّم السيّد عبد العزيز الحكيم بوصفه رئيسًا للمجلس بطلب إلغاء القانون، وعند التصويت فاز مقترحه بقرار مجلس الحكم الانتقالي الرقم (137)، وكان يفترض ببول بريمر أن يصادق على إلغائه، لكنه أعاد مشروع الاقتراع إلى المجلس وطلب مناقشته والتصويت عليه مجدّدًا، فلم ينجح مقترح السيّد الحكيم، وهي مفارقة كبيرة، أن يقف بريمر لصالح قانون انتصر للمرأة من وجهة نظر العلمانيين ودعاة الدولة المدنيّة وأنصار مبدأ المساواة، في حين عَدّه إسلاميون ومحافظون تجاوزًا على مبادئ الشريعة، وتلك إحدى مفارقات الوضع السياسي، كما سبقت الإشارة إلى ذلك في المبحث السابق.

ومن المفارقات الأخرى أن تظاهرات نسائيّة «إسلامويّة» خرجت لتأييد إلغاء القانون رقم 188، الذي يُفترض فيه إنصافهنّ، وقد زاد عدد المشاركات فيها على 50 ألف امرأة، في حين أن تظاهرة أخرى «مدنيّة» خرجت ضدّ إلغاء القانون كونه يحقق مكاسب على طريق حقوق المرأة لم تتجاوز المشاركات فيها الألف متظاهرة، ولعلّ ذلك انعكاس لتدنّي الوعي بالحقوق وتدهور مستوى الثقافة التي يعيشها المجتمع العراقي، وخصوصًا خلال حقبة التجهيل والحروب التي عاشها، لنحو ربع قرن، إضافة إلى الحصار والاحتلال (1980 ـ 2003).

جدير بالذكر أن أوّل من دعا إلى إلغاء القانون هو السيّد محسن الحكيم في النجف عام 1959 وقاد حملة أيديولوجيّة ودعائيّة ضدّ حكومة عبد الكريم قاسم، وقد حشّد لذلك قوى وأوساطًا دينيّة وسياسيّة محافظة بما فيها بعض أنصار النظام المخلوع عام 1958 من كبار الإقطاعيّين والرجعيّين، وإذا كان ذلك رأي «مرجعية» الشيعة المتديّنين آنذاك، فإنّ «مرجعية»

السُنّة المتديّنين لم تكن بعيدة من تنديدها بالقانون وبالقائمين عليه، وعدّ الحكومة بسببه خارجة عن الدين، في إطار حملة شعواء لإطاحتها[14].

وخلال العقود الخمسة ونيّف المنصرمة التي أعقبت صدور القانون رقم 188 جرت مياه كثيرة تحت الجسور كما يقال. ففي عام المرأة العالمي 1975 صدر قانون عراقي تضمّن أحكامًا لمصلحتها، لكنّه ابتداءً من **الحرب العراقية ـ الإيرانيّة**، تعرّضت حقوق المرأة قانونيًّا أحيانًا وبالتطبيق في أحيان أخرى، إلى الانتهاك، وصدرت بضعة تشريعات في التسعينيّات تنتقص من الحقوق التي اكتسبتها قانونًا، ناهيكم بالعودة القويّة إلى الأميّة والجهل وتدهور الحالة المعاشيّة بسبب الحصار الدولي، ثم تأثيرات الحروب.

دفعت تلك الظروف القاسية بالمرأة إلى سوق العمل، وترتفع اليوم نسبة الأرامل إلى درجة كبيرة ولافتة للنظر، مثلما تضطر فتيات دون سنّ الزواج القانونية، بل هنّ أقرب إلى القاصرات، إلى الرضوخ إلى الأهل والعادات والتقاليد البالية بسبب الوضع المعاشي والاجتماعي.

إن القانونين اللذين عرضهما وزير العدل العراقي (الأسبق)، يستهدفان فعليًّا تكريس الفرز الطائفي والشحن المذهبي بغضّ النظر عن النوايا، ويساعدان على التباعد، بدلاً من التقارب والاندماج، في حين أن القانون الرقم (188) تعامل مع العراق كدولة وليس طوائف، وحكومة واحدة وليس مذاهب، إذ إن «تعدّد مصادر القضاء واختلاف الأحكام يجعل حياة العائلة غير مستقرة وحقوق الفرد غير مضمونة»، فكان هذا دافعًا للتفكير بوضع قانون يجمع فيه أهم الأحكام الشرعيّة المتفق عليها، وهو ما حصل بصدور القانون المذكور.

وإذا استند الوزير إلى المادة 41 من الدستور، علمًا أن هناك أوساطًا غير قليلة تطالب بتعديلها أو إلغائها لأنها لغم في الدستور مثل الكثير من الألغام التي احتواها، وهو دستور كتب مسوّدته نوح فيلدمان الأمريكي اليهودي المناصر للصهيونيّة وبمشاركة لاحقة من بيتر غالبرايت[15]. وسيؤدي اعتماد القوانين المذهبيّة، إلى المزيد من تشظّي المجتمع، وستظهر

---

(14) تجدر الإشارة إلى أن «المرجعيّة» لدى الشيعة تعدديّة وهي ليست محصورة بشخص واحد مهما علت منزلته، أعلميّة وعدلاً وزهدًا، لأن الاجتهاد في نهاية المطاف مسألة مفتوحة وإن كان لها شروطها، لذلك لا يمكن حرمان من يمتلك إمكانيّة استنباط الأحكام من مصادرها الشرعيّة من بلورة اجتهاداته وإعلان رأيه، وهذا الأمر ناقشاه في فقرة الإجماع والشهرة.

(15) انظر: عبد الحسين شعبان: **العراق: الدستور والدولة من الاحتلال إلى الاحتلال** (القاهرة: دار المحروسة، 2005)، و«إشكاليات الدولة والدستور في العراق،» **المستقبل العربي**، السنة 43، العدد 494 (نيسان/أبريل 2020).

خلافات أكثر احتدامًا، تضرّ بالوحدة الوطنيّة، وخصوصًا السّعي لبناء دولة القانون وليس دولة الطوائف، ولا سيّما في زواج أبناء الطوائف الإسلاميّة وفيما بعد ما يتعلّق بالتبعات اللاحقة.

أما عن **فيتو الفقهاء** فلم ينجح البرلمان العراقي ست مرّات وخلال تسعة أشهر من التصويت على مشروع قانون المحكمة الاتحاديّة العليا، وذلك على خلفيّة الجدل المحتدم والاستقطاب المتّصل في شأن منح أربعة فقهاء إسلاميين حق النقض «الفيتو» ضدّ أي قرار يرونه لا يتطابق مع الشريعة الإسلاميّة[16].

تبلور اتّجاهان أساسيّان منذ عرض فكرة المشروع على البرلمان، **الأوّل يريد إضفاء مسحة دينيّة على الدولة ومؤسساتها** كجزء من صراعه على مراكز النفوذ، ولا يهمّه إذا تحوّلت المحكمة، هذه المؤسسة الدستوريّة والقانونيّة والقضائيّة الرفيعة المستوى، إلى مؤسسة أقرب إلى الإفتاء الديني، أو إلى الإفتاء الطائفي، وخصوصًا حين تكون خاضعة لتوجيهات «رجال الدين» ومن ورائهم الأحزاب الدينيّة التي ستقوم باختيارهم، حيث ستكون سلطاتهم فوق السلطات الثلاث: التشريعيّة والتنفيذيّة والقضائيّة، وبإمكانهم إبطال وتعطيل أي قرار للمحكمة ذات الاختصاصات الواسعة والمتشعّبة.

يسعى أصحاب هذا الاتجاه المتنفّذ الذي يهادنه كثيرون عبر سياسة **«القضم التدريجي»** إلى تديين الدولة المدنية، ولا سيّما أن خلال السنوات المنصرمة شهدت عددًا من الخطوات على هذا الصعيد الديني، ذي البعد المذهبي، حيث يتم تسخير الأجهزة الأمنيّة والخدميّة في عدد من المناسبات الدينيّة لحماية مسيرات وطقوس خاصة، كما يتم تعطيل الدوام الرسمي لعدّة مرّات ولعدّة أيام في السنة وإرهاق مرافق الدولة المختلفة، الأمر الذي عاظم من هدر المال العام وخفّض الإنتاجيّة المنخفضة أصلاً، ناهيكم بما يثيره من حساسيات بين الطائفتين الإسلاميّتين.

ويبرّر أصحاب هذا الاتجاه موقفهم بالاستناد إلى الدستور، الذي كرّس في ديباجته إعلاء شأن **«القيادات الدينية»** و**«المراجع العظام»**، فضلاً عن عَدِّ الإسلام «مصدرًا أساسيًا للتشريع» وعدم جواز سنّ قانون يتعارض مع ثوابت أحكامه[17]. وإنْ كانت الشريعة وأحكامها غير قابلة للتحديد، وهي عرضة للتأويل والتفسير، على أيدي الفقهاء ومدارسهم.

---

(16) انظر: عبد الحسين شعبان، «عن فيتو الفقهاء في العراق،» جريدة المستقبل (اللبنانية)، 2012/10/3، ص 20.

(17) انظر: نصوص الدستور الدائم (النافذ) (المادة الثانية).

أما الاتجاه الثاني فهو الذي أخذ يتخوّف من اتساع نفوذ الاتجاه الأول، ويعتقد أن خط الدفاع الأخير عن الدولة المدنيّة، هو القضاء والمحكمة الاتحاديّة، وإذا ما تم تديينها أو تطييفها صوب اتجاه معين، فإنّ الهيمنة المذهبيّة ستكون شبه كاملة، وهذا الاتجاه داخل البرلمان يمثل «الأقلية» قياسًا على توازن القوى السائد، لكن بعض الأصوات أخذت ترتفع خارجه، مثيرة مخاوف فئات اجتماعيّة مختلفة ومتنوعة بما فيها لبعض «الأقليات» أو ما نطلق عليه «التنوّع الثقافي»، كما شارك في نقد مشروع القانون حقوقيّون وأكاديميّون وبعض نشطاء المجتمع المدني، فضلاً عن يساريّين وعلمانيّين من توجهات مختلفة.

لعلّ القلق مشروع وواقعي بسبب ما وصلت إليه حالة العراق في ظلّ الممارسات الطائفيّة والقسمة المذهبيّة والمحاصصة الوظيفيّة حيث يستمر الشحن المذهبي، واللهاث وراء المكاسب والامتيازات ويستمر الإرهاب والعنف والشعور بالتمييز، وكلّها عناصر غير مشجّعة على استعادة الثقة المتزعزعة بين الأفرقاء.

إن خطوة من قبيل منح الفقهاء الإسلاميين حق النقض «الفيتو» ستكون إشارة مهمّة على الإصرار في المضيّ في طريق الدولة الدينيّة، بل ستكون القوى الدينيّة بنجاحها في فرض هذا التوجّه قد قطعت شوطًا بعيدًا بذلك، يصعب العدول عنه أو تغييره.

مثل هذا الأمر سيجعل المحكمة الاتحاديّة العليا باختصاصاتها الواسعة عرضة لتحكّم فئة رجال الدين والقوى الدينيّة، وخطورة المسألة ناجمة عن الدور الذي مناط بالمحكمة الاتحاديّة، فهي المختصة بالرقابة على دستوريّة القوانين وتفسير نصوص الدستور وبت التنازع بين القوانين الاتحاديّة، وكذلك بت التنازع بين الحكومة الاتحاديّة والحكومات الإقليميّة، كما أن مهمتها هي بت نزاع حكومات الأقاليم والمحافظات، ناهيكم ببت الاتهامات التي توجّه إلى رئيس الجمهوريّة ورئيس الوزراء والوزراء. ومن جهة أخرى تصادق على نتائج الانتخابات وتفصل في النزاع بين القضاء الاتحادي وقضاء الأقاليم والمحافظات، وذلك بحسب الدستور العراقي[18].

وبطبيعة الحال فإنّ إخضاع المحكمة الاتحاديّة باختصاصاتها المذكورة، لحكم الفقهاء سيعني وضع الدولة العراقيّة بكياناتها وسلطاتها الثلاث تحت تصرّفهم ومن ورائهم الحركة الدينيّة، وعلى الرغم من اضطرار التوجه السائد لخفض سقف مطالبه باقتراح أربعة فقهاء بدلاً من ستّة حيث كان توزيعهم: 4 شيعة تختارهم مرجعيّة النجف و2 سُنّة يختارهم الوقف

(18) انظر: المادة 93 من الدستور العراقي (النافذ).

السُنّي، لكنه تمّ الاحتفاظ بدورهم السامي، حيث سيكون قرارهم نافذًا بأغلبيّة 3 فقهاء لإبطال وتعطيل قرار المحكمة الاتحاديّة.

وإذا افترضنا حُسن النيّة، وأن الأمر ليس مُبيّتًا من لدن الأطراف السياسيّة الدينيّة، فلماذا الإصرار على وجود الفقهاء، في محكمة قضائيّة عُليا؟ علمًا بأن أغلبية المنازعات التي تعرض على المحكمة الاتحاديّة العليا، تخص القانون العام ومبادئ القانون الدستوري، وهي غير معنيّة بالقانون المدني أو قانون الأحوال الشخصيّة، لكي تتذرع هذه القوى التمسك بمقاعد الفقهاء الإسلاميين.

وفي كثير من البلدان هناك ما يطلق عليه **القضاة الجالسون والقضاة الواقفون**، الأولون هم من لهم الولاية الحصريّة في إصدار الأحكام، أي أنهم مجازون وحصلوا على شهادات أكاديميّة ولديهم تأهيل (خريجو معاهد قضائيّة وتمرّسوا في هذا المجال) ومارسوا القضاء وعُرفوا بحيادهم ونزاهتهم وغير ذلك، في حين أن مهمّة القضاة الواقفين هي تعضيد وتعزيز الحكم القضائي بتقديم المشورة، ولا يحق لهؤلاء الاعتراض على الأحكام أو اتخاذ قرار بالفيتو أو ما شابه ذلك، لأن الولاية هي للقضاة الجالسين وليس لغيرهم.

إن المشكلة الأولى والأساسيّة هي في الدستور الذي بسبب «**التوازن غير المتوازن**» فيه، طفت مثل هذه الأمور على السطح، وسبق لنا أن أطلقنا عليه خلال مناقشتنا لحيثياته «**الدستور غير الممكن دستوريًا**»[19]، فمن جهة عدّ الشريعة مصدرًا أساسيًا للتشريع وعدم سنّ أي قانون يخالف أحكامها (المادة الثانية)، ومن جهة أخرى وفي المادة نفسها، أكدّ عدم جواز سَنّ قانون يتعارض مع مبادئ الديمقراطيّة، وكذلك عدم جواز تعارض أي قانون مع الحقوق والحريات الأساسيّة الواردة في الدستور (وهو تناقض صارخ ولا سيّما لو حصل الخلاف بينهما في التأويل أو التفسير).

وفي خصوص **المحكمة الاتحاديّة** كان الدستور قد أشار في المادة 92 (ثانيًا) إلى أن المحكمة «تتشكل من عدد من القضاة، وخبراء في الفقه الإسلامي وفقهاء القانون» وهو الأمر الذي يتعكّز عليه أصحاب الاتجاه الأول في قراءة وتفسير للنص.

وحتى الآن فإن آليّة اختيار القضاة الـ17 الذين تم اقتراح عددهم، قد تخضع إلى المحاصصة أو ما يسمى مجازًا «التوافق»، الأمر الذي سيؤثر في استقلاليّة القضاء كون المحكمة «هيئة قضائيّة مستقلة ماليًا وإداريًا» بحسب المادة 92 (أولًا).

(19) انظر: عبد الحسين شعبان، «الدستور غير الممكن دستوريًا،» جريدة النهار اللبنانيّة، 2005/9/30.

وإذا كانت ثمّة خشية لدى بعضهم على الإسلام حيث راح يتشبث بموقع متميز للفقهاء يمنحهم بموجبه حق الفيتو، فمثل هذه الخشية غير واردة بل وغير واقعيّة، فالدولة المدنيّة العراقيّة، ويغضّ النظر عمن حكمها طوال الأعوام الثمانين ونيّف الماضية قبل الاحتلال الأمريكي للعراق عام 2003، لم تشرّع أي قانون يتناقض مع أحكام الشريعة الإسلاميّة المتّفق عليها، وهو الأمر الذي يبدو أن التعكز عليه هو بمثابة شمّاعة بوجه أي قرار أو قانون لا يتوافق مع بعض المصالح الحزبيّة أو الطائفيّة الخاصة (الأنانيّة الضيقة). وإذا كان البعض يحاجج بالقانون (188) في شأن الأحوال الشخصيّة وحقوق المرأة في العهد الجمهوري الأول (حكم عبد الكريم قاسم) فإن المسألة خضعت للتفسير والتأويل أيضًا.

من حقّ المحكمة أن تستشير خبراء بصفة دائمة أو مؤقتة أو في حالات معينة، وعندها سيكون رأي الخبير ليس كرأي القاضي، وهذا الأخير هو صاحب القرار، وهكذا فإن رأي الخبير (في الفقه الإسلامي أو في القانون) سيكون غير مُلزم حتى وإذا أخذنا بنص المادة 92 التي نصت على أن المحكمة تتكون من عدد من القضاة وخبراء في الفقه الإسلامي وفقهاء القانون...!

إنّ استقلال القضاء وفصل السلطات وتداول السلطة سلميًا هي المدماك الأساس الذي لا غنى عنه للدولة العصريّة، ولا يمكن تحت أي حُجّة أو ذريعة إعطاء رجال دين سلطات فوق سلطات القضاء أو تعطيل سير عمله واختصاصه، لتكييفه مع رأي هذا الفقيه أو ذاك، مهما أوتيَ من علم ومقدرة ودراية وخبرة، سواء كانت باسم «تشخيص مصلحة النظام» أو «ولاية الفقيه» أو «مجلس قيادة الثورة»، كما كان سابقًا أو غيرها، فالأمر ليس سوى التغوّل على دور القضاء واستقلاله، فالقضاء هو أحد أهم أعمدة الدولة القانونيّة وحصنها الأمين، وستكون محاولة مثل تلك التي تريد إعطاء حق الفيتو للفقهاء مجاراة لفرض توجه سياسي أو مذهبي على مفاصل الدولة الأساسيّة، أقرب إلى اغتصابها من أي شيء آخر.



المناظرة الخامسة عشرة

في النجاسة والطهارة

هل يوجد إنسان نجِس وآخر طاهر؟ وما هي النجاسة والطهارة؟ وهل هي صفة دائمة أم حالة عابرة؟ وهل هي لصيقة بالإنسان منذ ولادته أم أنها مكتسبة؟ وهل لها علاقة بالفعل أم بطبيعة الأشياء؟ ثم من هم الأنجاس ومن هم الأطهار؟ وهل تقتصر كلمة النجاسة على الكفّار والمشركين أم تمتد لتشمل أتباع الأديان التوحيديّة الأخرى؟ وهل يوجد مسلمون أنجاس أيضًا، إذا كان الأمر يتعلق بالفعل أم ماذا؟

تلك حزمة أسئلة شائكة وملتبسة ومعقّدة ومثيرة وددت مناقشتها بصراحة مع السيّد الحسني البغدادي، لما تتركه تصرفات بعض المتأسلمين من إساءة بالغة للمسيحيين واليهود وأتباع الأديان الأخرى، وللبشر بغضّ النظر إن كانوا يؤمنون أم لا، من دون الاستناد إلى دليل نظري أو نصّ قرآني يؤكد ذلك، كأن يكون وجود آية قرآنيّة أو حديث نبوي معتمد، أم أن الأمر مجرد آراء لبعض الفقهاء وتأويلات لأقاويل أو أحاديث ليس متفقًا عليها، بقدر ما تثير اختلافات شديدة وجدلاً لم ينقطع في الماضي والحاضر، وخصوصًا أن ذلك قد تجدد على نحوٍ عدائي واستفزازي خلال نصف القرن الماضي.

وكنت قد وضعت أمامه ما جاء في القرآن الآية التي تقول[1]: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ، فَلاَ يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا، وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً، فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ، إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾ وهذا يعني عدم إلصاق صفة النجاسة الدائمة بالكفّار والمشركين فما بالك بأتباع الأديان التوحيديّة الأخرى، بل إن النجاسة

---

(1) انظر: **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية 28.

هي صفة مؤقتة مرهونة بزمن معيّن، وهو ما ورد في القرآن، في حين ذهب بعض الفقهاء إلى أحاديث مبتورة السند وضعيفة الدلالة لتأكيد صفة الديمومة عليها بوصفها من أصل الأشياء، من دون براهين أو حجج يقبلها العقل؛ فالطهارة هي الأصل في الأشياء، وتلك مسألة قطعيّة، أما النجاسة فهي عرض زائل وهذا القول ينطبق على جميع البشر، سواء كانوا مؤمنين أم غير مؤمنين، مسلمين أم مسيحيين أم من أديان أخرى، أو حتى بلا دين أم كفّار ومشركين.

وحين يذهب بعض الفقهاء إلى الزعم بنجاسة الكفّار والمشركين استنادًا إلى الإجماع والاتفاق فهو أمر لا يمكن الاستناد إليه، والتقليد عند الفقهاء كما أعلم غير جائز قطعًا، والأحوط تركه مطلقًا، فما بالك إذا كان المقلّد غير صحيح. وهكذا يمكن القول إن النجاسة أمرٌ زائل تزول بزواله، ودليلي في طهارة البشر قول القرآن ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ**﴾ [2] ونقول في القانون «**الإطلاق يؤخذ على إطلاقه**»، ولا يصح التكريم مع النجاسة، وفي هذا المقام يقول النبيّ محمد «**... كلّكم لآدم وآدم من تراب...**»

وإذا كان المقصود بالنجاسة القيام بأفعال محرّمة أو مُنكرة فذلك أمر آخر، وقد يزول بزوال مسبّباته وهي صفة غير لصيقة بالإنسان أو غير مفارقة للأبدان أو الذوات، ويقول القرآن: «**إن الحسنات يذهبن السيئات...**»[3] وحول هذه المسألة يتّفق أهل العقل والحكمة.

وهنا انتصب السيّد البغدادي قائلاً:

أقول لك يا صديقي رأيي عن أهل الكتاب إنهم طاهرون لعدم الدليل على نجاستهم، لأن الطهارة تتفّق مع مسيرة فقه مقاصد الشريعة العمليّة، وإن الذين قالوا بها لا يحتاجون إلى دليل، بوصفها وفق الأدلة الشرعيّة، ولا يقول بنجاستهم إلاّ الذين استندوا إلى «الإجماع» العلمائي الموروث السائد بين الأوساط الفقهيّة من المتقدّمين والمتأخرين ومتأخّري المتأخرين، وهؤلاء عليهم الإثبات في مثل هذه المتبنّيات، ولا إجماع في مورد النزاع والجدال.

وأضاف: ولو تنازلنا عن هذه القناعة خضوعًا للفقيه التقليدي الموروث، فإنّ الإجماع يغدو حجّة إذا كشف عندنا عن رأي المعصوم، ومن هنا نكتشف على الصعيدين العلمي أو الاحتمالي أن المجمعين قد استدلّوا على بعض النصوص الحديثيّة المعصوميّة، ومن

---

(2) انظر: المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية 70.

(3) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآية 114.

البداهة بمكان أن العلم بالكشف عن رأي المعصوم لا يجتمع مع الاحتمال بالاستدلال بالنصوص الحديثيّة، ومتى انتفى العلم انكشف أن عنصر الإجماع من ناحية المبدأ وجوده وعدمه على حد سواء، ولكن نجد أن هناك نصوصًا حديثيّة أخرى تصرّح بطهارتهم، وهي أوضح دلالة، وأكثر عددًا، فالأخذ بأحاديث النجاسة من دون الطهارة تقديم للضعيف الهزيل على القويّ المتين.

ثم كتب لي رسالة استمرار للمناظرة يقول فيها: وإذا اتفقنا على التكافؤ بين نصوص النجاسة والطهارة رجعنا بمقتضى القاعدة إلى أصل الطهارة بناءً على القول بسقوط المتعارضين سواء بسواء، واخترنا نصوص أحاديث الطهارة بناءً على القول بالتخيير بينهما، أمّا من اختار حتميّة الاحتياط وضرورته، فلأنه هو الطريق الوحيد الفريد لنجاسة الإنسان المسلم المكلّف، لكن الإشكاليّة في ذلك أنها ليست من مصادر أدلة المبدأ التشريعي الفوقي الأعلى.

وأضاف السيّد البغدادي:

هنا أذهب إلى نقلة نوعيّة رائدة وفي منتهى الصراحة في طهارة الإنسان «**نوع الإنسان**» خلافًا لما تبنّاه شيوخ الفقه التقليدي المتشدّد، ولا سيّما في مشهوراتهم وإجماعاتهم، وسرعان ما يحيلك هؤلاء على التفسيرات الموروثة والنزعة الاستصحابيّة الاجتراريّة «المنحرفة»، التي لا تخلو من تأويلات سيكولوجيّة وتناقضات صارخة، ناهيك بابتعادها عن الأطروحات الحداثويّة التقدميّة الحرّة السعيدة الكريمة، وهو ما جعل **الشيخ شبستري** من خلال مقاله الموسوم: «قبليّات الفقيه» ينتقد هؤلاء «الفقهاء»، كما أشرنا[4].

فقلت له أليس ذلك تهرّبًا من النصف الثاني من السؤال وهو الموقف من الكفّار والمشركين، ولماذا الخوف من الاجتهاد وتقديم رأي صريح بأن الأصل في الأشياء هو الطهارة لبني البشر بغضّ النظر عن دينهم ومعتقدهم، وهنا تجدني أتّفق مع **الإمام الخميني** بقوله إن عامّة علماء الدين والروحانيين منهم لا يدركون معنى الاجتهاد، وأزيد عليها، بل إنهم يخشونها وأحيانًا يقصرونها كما يقول على شؤون الحيض والنفاس، في حين أنه يشمل الفكر والتفكير والأحكام التي تستجيب لمتطلبات العصر، ولا سيّما الحاضر والمستقبل[5].

---

(4) قارن: السيّد الحسني البغدادي، رسالة خاصة، شباط/فبراير 2020.

(5) صحيفة النور، ج 21، ص 100.

لقد تركت أطروحة النجاسة أثرًا سلبيًّا شديدًا في الضمير والوجدان الإنسانيين، لأنها استندت إلى ظنون وشكوك غير سليمة ولا إنسانيّة وتخالف العقل والعلم والتقدّم والمدنيّة، وبغضّ النظر عن الإجماع أو عدمه منها، فإن الإجماع على باطل هو باطل من أصله، وسبب بطلانه أنه يعارض القيم الإنسانيّة والسويّة البشريّة، فالإنسان، أي إنسان خلقه «الله» طاهرًا، والنجاسة هي فعل مرذول ومرفوض، إلّا أنها تزول بزوال السبب والمسبب.

يقول القرآن ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[6]، ويدلّ هذا النص على أن فعل الخلق للبشر يأتي مطلقًا وهو الأساس، ولنأتي إلى مناقشة موضوع الكفار، فالكافر هو الرافض وجمعهم كفّار ورافضون، ولا يعني ذلك الإنكار والجحود ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ كما يقول القرآن ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (تفسير ابن كثير) والكفّار غير المشركين، فقد يكون الكُفر بطريقة الإيمان، أي رفضها، أو بالمذهب الفلاني، بمعنى عدم القناعة به، أو رفض تقديم الولاء للحاكم الفلاني ﴿فَلَمَّا جَاءَهُم مَّا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾[7] ﴿فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾[8].

لذلك لا يجوز الربط بين معنى النجاسة ومعنى الكفر أو الشرك وسبب منع المشركين من زيارة البيت الحرام بسبب ما فعلوه، أي أنه نوع من العقوبة لفعل خاص بسبب نقض العهود والمواثيق وذلك «علّة طارئة»، وليست دائمة أو لصيقة، كما أن ليس المقصود منها نجاسة ما يأكلون أو يشربون أو ما يستخدمون أو يستعملون من أدوات، فذلك لا علاقة له بالمعنى المقصود، سواء لأهل الكتاب أو للكفّار والمشركين، لأن الإيمان وعدمه مسألة شخصيّة تخضع لضوابط العقل والمعرفة والتدبّر والعلم، ولذلك يقول القرآن ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[9]، ولعلّ فعل الإكراه مكروه ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[10].

كما أن منع المشركين من دخول البيت الحرام لم يكن منعًا مطلقًا، ولم يكن بسبب عبادتهم للأصنام، كما أنه لا يشمل جميع المشركين دائمًا وإنما قصد فئة محدّدة منهم،

---

(6) انظر: القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية 13.

(7) انظر: القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية 155.

(8) انظر: المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية 89.

(9) انظر: المصدر نفسه، «سورة الكهف،» الآية 29.

(10) انظر: المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية 99.

وهي الجماعة التي نقضت عهدها مع الرسول محمّد، وحقبة المنع محددة بزمن معيّن ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾[11].

وإذا ما صحّح هؤلاء موقفهم وتابوا، فالقرآن يخاطبهم ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[12]، وهذا يعني محاولة تصحيح موقفهم وتغيير قناعاتهم، وفي شأن طعام أهل الكتاب ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾[13] .

(11) انظر: المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية 4.

(12) انظر: المصدر نفسه، «سورة الأحقاف،» الآية 13.

(13) انظر: المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية 5.



المناظرة السادسة عشرة

فقه المخارج والحِيَل «الشرعية»

سألت والدي عزيز جابر شعبان، وهو المعروف باستقامته وتديّنه في أوساط العائلة والمحيطين بها، هل تقلّد أحدًا من العلماء كما هو دارج لدى بعض المتديّنين؟ فقال كلاّ ولِمَ هذا التقليد، فالقرآن واضح ولا وسيط بيني وبين الله، وإذا استشكل عليّ أمرٌ ما أسأل أحد المتفقهين المرموقين والأكفاء وما يقبله عقلي وما يتفق مع القيم الإنسانيّة أتبعه.

قلت له وهو الصائم والمصلّي إلى درجة أنه كان يُعرف بـ«الخيّر»: هل تدفع الخُمس لأحد العلماء؟ فأجابني: كلا وإنما أقوم بتقديم ما أستطيع إلى الفقراء، مهما كان بسيطًا أحيانًا، وخصوصًا من الأقارب «فالأقربون أولى بالمعروف»، ولا أجد في ذلك أي خروج عن فروع الدين[1]، لأن العديد من «علماء الدين» يتصرفون بأموال الخمس وفقًا لمصالحهم وأهوائهم، بل إن بعضهم يورث الأموال والأملاك لأولاده وأصهاره من دون أن يعملوا ويكدّوا ويكدحوا ومن دون تعب جدي ونصائح وأفكار وآراء تنفع الناس، فلماذا أدفع لهم، ولنا شواهد كثيرة على هذا الصعيد؟ وأقاربي وجيراني ومعارفي هم أولى من هؤلاء بهذه «الحقوق»، ولا سيّما إذا كانوا بحاجة إليها وأنا أعرف ذلك.

ولكن قبل أن أسأل السيّد الحسني البغدادي عن فقه المخارج والحيل، عدتُ لأقرأ في بعض كتب الفقه واطلعت على الكثير من الدراسات بهذا الشأن وقد توقفت عند

(1) فروع الدين هي: الصلاة والصوم والزكاة والخمس والحج والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتولي (محبة الأئمة) والتبري (النفور من أعداء الله)، أما أصول الدين أو أركانه كما يقال فهي خمسة: التوحيد والنبوة والمعاد والعدل والإمامة، وهذا ما يتميز به الفقه الشيعي في حين أن بقيّة المذاهب تركّز على ثلاثة أركان أساسيّة وهي التوحيد والنبوة والمعاد (أي يوم القيامة).

كتاب محمد بن الحسن الشيباني[2] الموسوم **المخارج في الحيل**. ويمكنني القول إن فقه المخارج والحِيَل هو طريقة فقهيّة هدفها الخروج من طائلة الحكم الفقهي عبر حيلة شرعيّة وجائزة بحيث لا توقع مستخدميها في الإثم. وبالطبع هناك من يتوسّع في ذلك بحيث تتداخل المخارج الشرعيّة «التيسيريّة» والحيل غير الشرعيّة، التي تستهدف الالتفاف على بعض الأحكام والقواعد الدينيّة والتملّص من التزاماتها، ولكن تحت عنوان «شرعي» يتواطأ فيه «رجل الدين» مع من يلجأ إليه للحصول على «براءة ذمة». ويستغل الكثير من «رجال الدين» إيمان «العامة» ورغبتهم في التقرب من الله وأداء الواجبات الدينيّة، ويقومون بتضليلهم بوصفهم المحطة التي لا غنى عنها للوصول إلى الله، ولا سيّما حين تم الادعاء بأن بعضهم ممثّلٌ لـ«الإمام الغائب» أو نائب له.

وإذا كانت المرونة لا التشدّد أمرًا مستساغًا ومرغوبًا فيه لدى عامّة الناس، بتقريب الأحكام الفقهيّة من الواقع لتيسير وتسيير أمورها بدلاً من تعسيرها (اللهم يسّر ولا تعسّر)، فإن التوسّع في ذلك ودخول المصالح الشخصيّة، يؤدي إلى التحلل من الالتزامات المعروفة قانونًا وشرعًا، وخصوصًا حين توضع في غير موضعها وتصرف في غير مكانها.

إن المقصود من التيسير ليس جعل الحرام حلالاً، بل إيجاد مخرج جائز وشرعي من المأزق الذي يقع فيه الإنسان، أي الابتعاد من دائرة الصرامة الشديدة إلى دائرة المرونة المطلوبة، وذلك استنادًا إلى ممارسات كان يقوم بها الرسول محمد والخلفاء الراشدون والصحابة والأئمة، إضافة إلى شرّاح ومفسّري النصوص الدينيّة القرآنيّة والأحاديث النبويّة، في أوقات لاحقة من جانب الفقهاء والعلماء.

ويبتعد بعض الحِيل والمخارج من هدفها الأساس، أي تيسير أمور الناس، لتصل إلى التهرّب من بعض الأحكام، مثلما يتم التهرّب من الضرائب في الدولة العصريّة أو الالتفاف عليها، فكيف تنسجم مثل هذه الوسائل مع النيّة الخالصة وصولاً إلى الغاية الشرعيّة بحيث لا يتم الخروج عن فروع الدين وفرائضه الأساسية؟ وهنا لا بدّ من التفريق بين مخرج شرعي وآخر غير شرعي، لأنّ الأوّل ينسجم مع القِيَم والمثل الدينيّة والإنسانيّة ومقاصد الشريعة، في حين يتعارض الثاني معها بمخالفة جوهرها وروحها. أمّا المرونة فتعني التكيّف مع فقه

---

(2) انظر: محمد بن الحسن الشيباني، **المخارج في الحيل** (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينيّة، 1999). وقد تضمن أبوابًا متعددة من الحيل الشرعيّة في الخمس والرّبا والطلاق والزواج والهبة والوكالة والأجور والصلح والرهن والبيع والشراء وأداء اليمين والاستكراء والنكاح والشراكة والضمان والطعام والشراب والمضاربة والدين والاستحلاف وغيرها.

الواقع، وذلك لا علاقة له بالحيلة وإلّا كيف تستجيب الحيلة للتشريع والشرع والشريعة وكيف يمكن التواؤم بينها؟ وكيف تستقيم الحيلة مع القيم الدينيّة والإنسانية؟

وضمن قراءتي المتواضعة فإن المقصود هو إيجاد مخرج أو «مهرب» شرعي من دون التعارض أو التناقض مع الحكم الذي يرتّبه فرع أو فريضة من فرائض الدين أو فروعه وأحكامه؛ بمعنى آخر إيجاد حكم رديف ينسجم من حيث التوجه مع الحكم الأول، بحيث يتم تكييفه ليأتي متوافقًا مع المنطلقات الأساسيّة، ولكن من يلتجئ إلى الحيلة باسم الدين فإنه يمارس أنواعًا شتى من الوسائل للالتفاف على هذه القاعدة عن سبق إصرار، باحثًا عن ذرائع ومبررات ذاتيّة وأنانيّة، فبالنسبة إلى المتدينين هناك من لا يصوم في أيام الصيف الحارّة على أمل تعويضها في أيام أخرى أو يذهب كل يوم لقطع مسافة شرعيّة تزيد على 8 فراسخ (نحو 23 كم) لكي لا يصوم بحجّة السفر وتأجيل موضوع الصوم إلى وقت أنسب. وهناك من يجد مسوّغًا للتهرّب من أحكام الخمس مثلاً، فيقدم هديّة لزوجته أو ابنه قبل أن يمرّ عليها الحوْل (أي العام) ليستردها بعد انقضائه حتى لا يكون خمسًا عليه.

وهذه الأمثلة وغيرها «حيلٌ غير شرعية» في الفقه العام، ويمكن العودة إلى السيّد الخوئي الذي قام بتفصيلها وغيرها من القضايا مثل الوفاء بالديون قبل انقضاء الحوْل أو بعده، إذْ يختلف الحكم بينهما أو يقسّط الديون المستحقة قبل انقضاء العام أو بعده بما له علاقة بالخمس أو التهرّب منه أيضًا، وهناك من يدفع فوق الطاولة ويتسلّم من تحتها، فمثلاً يقدّم القرض بالدينار ليطلب تسلُّمه بالدولار مع الفوارق التي تقترب من فكرة الربا، أو يشتري منك حاجة بكذا مبلغ ليبيعها لك في الوقت نفسه بمبلغ أعلى، والعكس صحيح بما يندرج تحت مبدأ الاستغلال والرّبا لحاجة أحد الطرفين، أو القبول بالمسامحة، فيأخذ «رجل الدين» جزءًا من الخمس ليعيد المبلغ المتبقي إلى الدافع، وبذلك يحصل الأخير على «براءة الذمة» المزعومة، وهي براءة مزدوجة من القابض والدافع.

وتلك مسألة متداولة ومعروفة، بل إن بعض «رجال الدين» يتفننون بها لأغراضهم الخاصة بحجّة المرونة والتيسير، والهدف هو الحصول على ما يمكن من الأموال، بما فيها إجراء مصالحة على الخمس ذاته، فمثلاً هناك من لم يخمّس لعدة سنوات، فيأتي الفقيه أو «رجل الدين» ليأخذ منه ما يخمّنه ضمنًا بحجة انقضاء سنوات وليس بالإمكان التذكّر، ويهمل الباقي إما لعدم قدرته أو لتعطل مشروعه التجاري ومصالحه وأعماله (بحسب التبريرات التي يسوقها الطرفان) فيكتفي بجزء منه مثل «سهم الإمام» أو «سهم السادة»، ويعطيه ما يفيد براءة الذمة، وأحيانًا يرفض بعض «رجال الدين» منح تلك الإجازة حتى

لو قام الدافع ببناء مستشفى للفقراء لتطبيبهم أو مدرسة لتعليمهم بحجة أن الفقيه يعرف متطلبات حاجة الآخرين وأبواب الصرف الضروريّة للحوزات الدينيّة أكثر من غيره.

لكن السيّد محمد حسين فضل الله ومدرسته الفقهيّة المتقدّمة وكذلك السيّد الحسني، البغدادي يرفضان تلك التبريرات والذرائع وشعارهما **«ضع الخمس في الموقع الذي تشعر أنك مطمئن إليه»** بدلاً من وضعه ليتسرب إلى مصارف لندن وزوريخ وغيرها، وثمّة بعض البِدَع حين يتم تقليد الأموات حتى بعد موتهم وإصدار الفتاوى باسمهم وقبض الأموال نيابة عنهم ويتم استغلال ذلك لبعض الورثة ممن ليس لديهم المؤهلات الكافية، فيتم استثمار اسم العالم المتوفى لاستحصال الأموال.

بعد عرضي هذا لفكرة الحِيَل الشرعيّة وغير الشرعيّة جئت لكي أضع الموضوع بعهدة السيّد البغدادي، فقال:

«برزت مفاهيم الحِيَل الشرعيّة في الساحة الفقهيّة بسبب عوامل سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة، وتجسدّت هذه المخارج والحيل كأحكام ترخيصيّة تستهدف الآصار والأغلال، التي يكابدها المكلّفون المتدينون في تلك الأزمنة، ولعلّ هدف الحيل الشرعيّة التي يمارسها الإنسان المسلم هو الهروب من الحرام إلى الحلال، ولا يرى الوسط الفقهي الإمامي دليلاً على تحريمها؛ لا سيّما عند أهل السُنّة والجماعة، الذين هم في طليعة من صرّح بها، لأن هنالك نصوصًا حديثيّة تؤكد عليها في إطار **رِبا البيع** لا في إطار **رِبا القرض**».

كما استشهد الحسني البغدادي بقول رشيد رضا (ت 1354هـ):

«إن أوّل من أدخل الحِيل في الشّرع أبو حنيفة وأصحابه، وأول من ألّف فيها صاحباه، **القاضي أبو يوسف** كتابًا مستقلاً سمّاه كتاب **الحِيَل**، ثمّ **محمّد بن الحسن** واتّبعهما فقهاء مذهبهم، فهم يذكرون في فُقههم أبوابًا يصفونها بالشرعيّة، ووافقهم **الإمام الشافعي** في أصل جواز الحِيَل، وقال: **بحظرها فقهاء المالكيّة والحنابلة**»[3].

وهنا خاطبني لاستكمال الحوار: هل يتّفق هذا النهج من التفكير الفقهي مع منظومة المقاصد العليا الحاكمة القائمة على ضبط الأحكام الشرعيّة وملاكاتها الحقيقية؟ أم ثمّة رؤية أخرى كما وردت في مناظرتك يا صديقي؟ وهل نحن بحاجة ضروريّة إلى اللجوء إلى هذا النوع من فقه الحِيل الشرعيّة والتأصيل له مع التفريق بين مخرج شرعي وآخر غير شرعي؟ وهنا يمكن القول في ما يتعلق بالشق الأول:

---

(3) انظر: محمد رشيد رضا، **الربّا والمعاملات في الإسلام** (القاهرة: دار المنار، 2001)، ص 85.

ألم تنفِ الشريعة العمليّة العسر والحرَج والرّهق، وتؤكد اليُسر والتخفيف والرّحمة، وتحثّ على تحرير الإنسان والاجتماع الإنسانوي من آصر وأغلال الشرائع الماضية المنسوخة أصلاً كشريعة بني إسرائيل؟ وأضاف في إجابته على تساؤلي المشروع برسالة مفصّلة أرسلها للباحث[4]، حيث يواصل تنظيراته:

إن إقصاء القيم والمقاصد لم يأتِ بتلك المردودات السلبيّة وحدها فحسب، بل أدّى إلى بروز الحاجة إلى فقه الحِيل الشرعيّة، حيث ضاق الناس كل الناس بقسم من الأحكام الفقهيّة، التي استنبطت تلك الطريقة التجزيئيّة، واشتدّ عليهم الضّنك والعُسر في مسيرة معاملاتهم الحياتيّة نتيجة لذلك، وللأخذ بما يشبه شرائع الإصر والأغلال والحرَج واللامعقوليّة المعطاة بالتعبّد المحض كشريعة الأديان السماويّة الأخرى، لجأوا إلى هذا النوع من فقه الحيل الشرعيّة، ولو رجعوا إلى بيان الخطاب القرآني في القيم والمثل والمقاصد العليا، وإلى خصائصه التشريعيّة الأساسيّة في الرحمة والتخفيف ورفع الحرج، لما احتاجوا إلى أن يبتكروا نوعًا جديدًا من الفقه، يبقي على هذه الازدواجيّة المفتعلة والمدسوسة، ويحاول قدر الإمكان التخفيف من آثارها.

ويحلّق السيّد البغدادي بقوله: وإن كل من تمعّن في أدلّة المجيزين لـ«المخارج والحِيَل»، والمانعين لها يستطيع أن يدرك خطورة ما حاق بالعقل المسلم، والنفس المسلمة من إصابات نفسيّة خطيرة، ومشكلات كثيرة نجمت عن ذلك النوع من التفكير، لأن الفقيه المسلم لا أراه يتبنى مفهوم الحِيَل الشرعيّة حين حاول تطبيق قاعدة العسر والحَرَج، والأخذ بالعناوين الثانويّة في مجال استنباط الأحكام الإسلاميّة الملائمة للأحداث والوقائع التي تستلزم ذلك، لكنه يلجأ إليها ليس احتيالاً على الشريعة العمليّة، بل يستثمر ذلك من تكامليّة طاقة أطروحاتها العظيمة.

أولًا: التحايل على الشريعة

طلبت من السيّد الحسني البغدادي التعليق على الشقّ الثاني من السؤال في خصوص التحايل على الشريعة، وهو ما ذكرته في مناظرتي وقلت له أيكون لديك رأي آخر؟

وهنا أجاب بقوله: إن دخول مفهوم الحيل إلى منظومتنا الفقهيّة من قبل بعض الفقهاء، والعمل بها لم يقف عند هذا الحد، بل تعدّاه إلى موضوعات أخرى في منتهى الخطورة

(4) رسالة خاصة من السيّد البغدادي بتاريخ 28 حزيران/يونيو 2020 تحت عنوان «فقه الحِيل والمخارج».

لا تنطبق على أُسس القواعد الإسلاميّة، فقد يصل الأمر إلى التحايل على **روح المقاصد الشرعيّة ذاتها**، وعلى هذا العرض نطرح مثالاً في مسألة **انحصار الرّبا** المعاوضي والقرضي في بيع المثلي من المكيل والموزون بجنسه نفسه كالفضّة بالفضّة، والحنطة بالحنطة، وغيرهما، مثل قرض الثمن والمثمّن في الزيادة العينيّة من الرّبا المحرّم بالنص والإجماع، إذًا كلّ ما صدق عليه عنوان الرّبا فهو حرام على نهج القضايا الحقيقيّة وليس على نهج القضايا الخارجيّة.

وللخلاص من هذا القرض المحرّم حاول البعض من الوسط الفقهي إضافة بضاعة مغايرة لا قيمة لها إلى مبلغ من المال يقدمها إلى الدائن ويتقاضى منه مبلغًا أكثر من قبل: كأن يضيف إلى خمسة آلاف دينار عراقي علبة سجائر يقدّمها إلى الدائن ويستوفيها بمبلغ يقدّر بعشرة آلاف دينار بعد عام أو عامَين، وبهذه العمليّة الشكلانيّة الصوريّة لا ينطبق تعريف الرّبا أساسًا على هذه المعاملة بلحاظ العنوان، الذي قد يختلف بين مورد وآخر مع وحدة المعنى. ولكن، يرد على هذا الاستدلال من حيث القصد والمضمون، وإرادة المتعاملين في هذه الموارد **فالمعاملة ربويّة لا يختلف اثنان من فقهاء الأمّة في تحريمها.**

وهكذا تصبح علبة السجائر عِوَضًا للزيادة غير المعقولة التي تقاضاها الدائن، ولهذا يصار إلى إجراء هذه الحيلة **احتيالاً على مقاصد الشريعة**، بل اتّهامًا لها بالقصور والتقصير، وفي ضوء ذلك لا بدّ من شجب التحايل القائم على أساس الشكلانيّة، التي لا تعبر عن القصد الجدّي للعنوان الجديد، الذي هو موضوع للحيلة، وصِدقًا نقول إن الفقيه المبدع لا يعمد إلى التحليل أو التحريم إلّا اعتمادًا على المباني، التي قام بتنقيحها بعد أن تغدو مقاصد الشريعة قد شكلت ركنًا أساسيًّا في تنقيح المسألة وبلورتها.

من هنا لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن يُسوَّغَ الرّبا بحيلة شكلانيّة صوريّة، تنفي المعاملة شكلانيتها وصوريّتها الربويّة من خلال التلاعب بالمعاملة والشكل، إذ يبقى المضمون والمعنى واحدًا هو الاستغلال والربا، لأن مسألة الوفاء بالعقد تفرض وجود التزام عقدي حقيقي خاضع للحاجة الإنسانيّة بحيث ينطلق منها في التزاماته مع الآخر، وإلا فهذه الحيلة تؤكد المضمون الربوي للمعاملة، مما يفرض التأمل بما ورد من أحاديث تشريعيّة على هذه الشاكلة، وحملها على المواقع الاضطراريّة الملحّة، التي تنافي الجديّة، وقد صدرت عن مدرسة آل البيت الطاهر عدّة نصوص تشريعيّة في المسائل الربويّة على طريق الحِيَل الشرعيّة، ففي **الحديث الباقري** الصحيح ردًا على سؤال وجّه له عليه السلام:

«في حديث قال: فقلت له: أشتري ألف درهم ودينارًا بألفَي درهم؟..».

فقال: لا بأس بذلك إن أبي كان أجرأ على أهل المدينة منّي، فكان يقول هذا، فيقولون: إنه الفرار، لو جاء رجل بدينار لم يعطِ ألف درهم، ولو جاء بألف درهم لم يعطِ ألف دينار، وكان يقول لهم: نعم الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال»[5].

وفي حديث باقري[6] صحيح آخر قال:

«كان محمد بن المنكدر يقول لأبي عليه السلام: يا أبا جعفر رحمك الله، والله إنا لنعلم أنك لو أخذت دينارًا، والصرف بثمانية عشر، قدرت في المدينة على أن تجد من يعطيك عشرين ما وجدته، وما هذا إلاّ فرار، فكان أبي يقول: صدقت والله، ولكنه فرار من باطل إلى حق»[7].

وهكذا، نستكشف من هذين النصّين التشريعيّين أن المسألة كانت **محل اعتراض الناس من أصحاب مدرسة آل محمد ﷺ**، الأمر، الذي حوّل مسألة التحليل إلى جرأة في الفتوى، حتى إن **الإمام جعفر بن محمد** كان متحفظًا بالسّير في هذا الاتجاه، وقد درج فقهاء الإماميّة من خطر نظام الحيل الشرعيّة على مستوى القاعدة فأجروها في ضوء عقلنة شكلانيّة وصوريّة تفتقد المضمون، ولا تغيّر الحكم في مجال العمليّة الاستنباطيّة، ولا تُعير أيّ أهميّة لمقاصد الشريعة.

ثانيًا: الحيلة وعزلة الفقيه

وسألته: أهي عزلة الفقيه أم عزلة الفقه أم ماذا؟ فأجاب:

إن هذه العقليّة وليدة عزلة الفقه عن مواكبة الحياة العامة على الرغم من أنها توحي كأنها وليدة ملامسة الفقيه لمشاكل الحياة ومستحدثاتها، **فالفقيه بحاجة ملحّة إلى المنهج**، وليس إلى الحيلة. والمنهج استيعاب لمنهج الحياة من داخل الشريعة العمليّة، **والحيلة انكفاء باتجاه التزاوج الشكلي الترقيعي بين الحياة والشريعة**، والمنهج من حيث المبدأ يواجه التحدّيات الحضاريّة في وجه الشريعة، في حين أن الحيلة هروب من مواجهة الواقع ومعضلاته، وحلول آنيّة، وتدابير ترقيعيّة مؤقتة تبقى على المفارقات الصارخة ـ بين الشريعة وما يتحدّاها ـ ولا يقتحم أهوالها.

---

(5) انظر: محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1391هـ/1971م).

(6) المقصود الإمام محمد الباقر وهو الإمام الخامس عند الشيعة الإماميّة.

(7) المصدر نفسه، ج 12، ص 467.

وأضاف السيّد البغدادي: إنها فضيحة بكل المقاييس أن تشرّع مثل هذه المخارج والحِيل من جميع الجهات، فهذا **لغو وعبَث**، بل أوصلتنا إلى المنحدر النكوصي وارتدت المعرفة المنهجيّة الإسلاميّة عن مبدأ التشريع الواقعي، وسقطت سهوًا أو قصدًا في شرك تأليه فقه المخارج والحيل، مضافًا إلى ما يترتب عليها، أو يمكن أن يترتب عليها من المفاسد الشنيعة. **هذا أولاً.**

وثانيًا جاء في بعض النصوص الحديثيّة **أن الرّبا من حيث المبدأ من الكبائر**[8] وحُرمتها في منتهى البداهة، **فإذا ضممنا إلى آية الرّبا الرقم (278)** من **سورة البقرة آية الجزاء الرقم (33) من سورة المائدة، ينتظم من وجهة نظرنا دليل عقلاني وعقلائي يحكم بتصفية آكل الرّبا جسديًا في بعض الأحايين** وذلك لأنه يحارب الله تعالى ورسوله، أي أن يقتل، أو أن يصلب، أو أن تقطع يده ورجله.

إذًا فالنتيجة هي: فإن لم تذروا ما بقي من الربّا، فأذنوا بالقتل، أو الصّلب، أو تقطيع الأيدي والأرجل.

ولتوضيح ذلك: «إنّ هذه الروايات أكدت القانون العام، الذي ذكره **القرآن الكريم**، وهي ما ينطبق على جميع الطوائف، حيث وردت من الجانبين أي السنّة والشيعة»، منها: «عن جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: **رِبا أعظم عند الله من سبعين زنية كلها** بذات محرَم في بيت الله الحرام»[9].

ولا حاجة إلى عرضها، إذْ هي متواترة معنى على الأقل، ومع هذا فهناك من يدّعي أن التهديد قد جاء على سبيل المبالغة والمجازيّة، ويستدل له بعدم **تشريع الحدّ على المرابي والرابي**، بينما شرع الحدّ على الزاني والزانية في الشريعة، وباختلاف الروايات في بيان أشديّته على الزّنا، ولكن يمكن أن يجاب:

إن الروايات تدل على ثبوت قتل آكل الرّبا في الجملة في بعض الأحوال، وقد أفتى بذلك من القدماء **الشيخ المفيد، وابن إدريس**، ومن المتأخرين جمع كثير من العلماء كما سيأتي.

إذًا، لم يثبت أن الرّبا بجميع أقسامه ليس عليه حدّ، ولكن يمكن القول إن قتل آكل الرّبا

(8) انظر: المصدر نفسه.

(9) المصدر نفسه، ج 12، ص 422 وما بعدها.

هو الاستحالة، أي لإنكاره ضرورة من ضرورات الإسلام، ولا ربط له بالتحريم والأشدّية، وحينئذ يكون الحد لأكل الرّبا وإنما لإنكاره الضروري[10].

وهنا تداخلت مع السيّد الحسني البغدادي فقلت له: أليس الحديث عن القتل والصلب وقطع الأطراف مسألة وحشيّة؟ وهي ليست عقابًا على الرغم من الجرم الذي يقوم به المرابي، والمسألة بحاجة إلى قوانين ناظمة للحدّ من هذه الظاهرة ومعاقبة من تسوّل له نفسه استغلال حاجة الآخرين إليها، إذْ إن ترك المسألة على الغارب والحديث عن القتل والصلب وتقطيع الأيدي والأرجل، سيؤدي إلى فوضى وعنف منفلت من عقاله، وربما عنف مضاد وعداوات وكراهيّة وأحقاد وانتقام وثأر بما سيلحق ضررًا بالمجتمع على صعيد الحاضر والمستقبل.

ليس هذا فحسب، بل إن مثل تلك العقوبات الغليظة لا تستقيم مع القوانين في الدولة العصريّة، وهي تتعارض مع المواثيق واللوائح الدوليّة، وخصوصًا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948، والعهدين الدوليين الخاصين بالحقوق المدنيّة والسياسيّة والحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة لعام 1966 واتفاقيّة مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانيّة أو المهينة لعام 1984، ونحن بحاجة إلى التساوق والتواؤم مع التطور الدولي والقانوني والإنساني في هذا المجال ومنظوماته ومعاهداته الدوليّة، فالهدف من العقاب تربويًّا وإصلاحيًّا وتأهيليًّا وليس انتقامًا وثأرًا وكيديّة، بل إنه درس وعبرة للطرفين.

---

(10) قارن: حسن الجواهري، **بحوث في الفقه المعاصر**، ج 5، ص 119.

انظر: القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآيتان 278-279: ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ. فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾.



المناظرة السابعة عشرة

العصمة والمعصوم

أولاً: هل يوجد إنسان معصوم؟

المناظرة السابعة عشرة بيني وبين السيّد أحمد الحسني البغدادي كانت حول العصمة والمعصوم[1]، فهل هناك بشر معصومون؟ أي أنّهم «فوق البشر» يتمتعون بمزايا خارقة؟ وهل «الإنسان» المعصوم لا يخطئ حقًّا أو لا يرتكب معصية أو ذنب أو إساءة؟ فلماذا إذًا يصنّف كونه من بني البشر إذا كان يتمتع بصفات ما فوق البشر؟ علمًا بأنّ البشر بطبيعتهم خطّاؤون، لأنّهم بشر، وما داموا هم يعملون فإنهم يخطئون، وبعضهم يتعلم ويستفيد من أخطائه ونواقصه وبعضهم لا ينتفع من تجاربه وهكذا هم البشر، لأن الكمال للخالق وحده كما يقال.

وثمّة أسئلة أخرى تتفرّع من هذا المحور: فهل «المعصوم» يعلم بالغيب أم أنه منفذٌ لإرادة عُليا؟ سواء كان رسولاً أَمْ إمامًا، ولعلّ النبيّ محمّد أوّل من بادر لتأكيد الصفة البشريّة لنفسه، مفرقًا بين الوحي الذي يوحى له من جهة، والمشترك الذي يجمعه مع البشر الآخرين من جهة أخرى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾[2] فما معنى العصمة أوّلاً؟ وأين

---

(1) انظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربيّة، ط 3 (بيروت: دار العلم للملايين، 1986)، ج 5. قارن: كتاب الألفين، ط 2 (النجف: منشورات المكتبة الحيدريّة ومطبعتها، [د. ت.])، ص 52.

قارن كذلك: الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي العلوي، غرر الفوائد ودرر القلائد، ط 2 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1967)، ج 2، ص 347.

(2) انظر: القرآن الكريم، «سورة الكهف،» الآية 110.

موقعها في الفقه الإسلامي، وخصوصًا باختلاف المذاهب؟ وهل انتهى عهد العصمة أم ثمّة بشر يرتقون اليوم إلى هذه المنزلة كما يُراد أن يوسم به بعض المتفقهين إلى درجة إضفاء قدسيّة على سلوكهم وتصرفاتهم ومواقفهم، سواء يطلق عليهم اسم «المرجعيّة» أم «آية الله» أم «المرشد الأعلى» أم «الشيخ»؟ ثم ما هو موقف السيّد الحسني البغدادي الصريح والواضح من موضوع العصمة والمعصوم؟

وقبل انتظار إجابات السيّد الحسني البغدادي عن هذه الأسئلة نقول:

العصمة في اللغة تعني الحفظ والوقاية لأن عصم يعصم أي حفظ ووقى، وهي تعني المنع والعاصم المانع والحامي.

أما **العصمة اصطلاحًا** فتعني: لطفٌ يفعله الله بالمكلّف بحيث تمنع منه وقوع المعصية وترك الطاعة، مع قدرته عليهما[3].

وقد اختلف الفقهاء والمتكلمون في تأطير مفهوم العصمة الاصطلاحيّة، فقد صرح **العلّامة الحلي** في تعريفها قائلاً: «لطفٌ خفي يفعله الله تعالى بالمكلّف بحيث لا يكون له داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك»[4] وفي مكان آخر قال عنها: «هي ما يمتنع المكلّف معه من المعصية متمكنًا منها ولا يمتنع منها مع عدمها»[5].

وقبله أطّر **السيّد مرتضى** مفهوم العصمة وبيان تحديد مدلولها وكشف معناها حيث قال: «إن العصمة هي اللطف الذي يفعله الله تعالى فيختار العبد عنده الامتناع من فعل القبيح»[6] فيقال على هذا: إن الله تعالى عَصَمَه بأن فعل له ما اختار عنده العدول عن القبيح ويقال: إن العبد معصوم لأنه اختار عند هذا الداعي الذي فعل له الامتناع من القبيح.

وردت لفظة العصمة في القرآن الكريم ـ بجميع مشتقاتها المختلفة ـ **ثلاث عشرة مرّة**، وهي **بنفس معناه اللغوي**؛ فعلى سبيل المثال: حينما يدعو اللّه الناس إلى الإيمان يأمرهم **بالاعتصام بحبل اللّه**، فيقول: **﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ وَاذْكُرُواْ نِعْمَةَ اللّهِ عَلَيْكُمْ، إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىَ شَفَا**

---

(3) انظر: الجوهري، **الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربيّة**، .

(4) انظر: النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، ص 41.

(5) انظر: **كتاب الألفين**، ص 52.

(6) نقلًا من رسالة من السيّد الحسني البغدادي موجّهة إلى المؤلف بتاريخ 12 تموز/يوليو 2020 وللاستزادة في موضوع العصمة لغة واصطلاحًا انظر: العلوي، **غرر الفوائد ودرر القلائد**.

حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾[7]، وفي موقف النبي يوسف وامتناعه عن الاستجابة والامتثال لدعوة امرأة العزيز ومراودتها إيّاه جاء ما يأتي: قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَن نَّفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِّنَ الصَّاغِرِينَ[8].

واتّفق المسلمون على عصمة الأنبياء والرُّسل في تحمّل الرسالة والتبليغ عنها، فهم لا يخطئون في تبليغ دين الله وشريعته خطأ كبيراً أو صغيراً. فلا ينسون شيئًا مما أوحاه الله إليهم ولا يكتمون منه شيئًا، ولا يزيدون عليه من عند أنفسهم ولا ينقصون وبذلك لا يضيع شيء من الوحي. كما ورد في القرآن عن رسول الله ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ وقد تكفل الله لرسوله أن يقرئه فلا ينسى إلّا شيئًا أراد الله أن ينسيه إياه، قال تعالى ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى﴾[9].

وتعتقد الشيعة الإماميّة أيضًا بعصمة الأنبياء من جميع المعاصي، صغيرها وكبيرها، طوال حياتهم، وهم لايرتكبون الذنوب حتى سهوًا ونسيانًا، في حين يذهب أهل السُنّة والجماعة إلى عصمة الأنبياء من الكبائر فحسب، وبعضهم من حين البلوغ، وبعضهم الآخر من حين النبوّة، لكنهم اختلفوا في جواز الصغائر عليهم فأطبقت بعض الفرق على أنه لا يجوز وقوعها منهم، وأنهم معصومون من ذلك لأن لا يجوز أن تقع منهم ما ينفر الناس عنهم، وذهب بعضهم الآخر إلى جواز صدور الذنب الصغير عنهم، وزعموا أن الرسل غير معصومين من صغائر الذنوب، وربما تقع منهم أو من بعضهم فيبادرون بالتوبة منها.

كما يؤمن المسلمون بعصمة الملائكة، جميعهم من دون استثناء، لأن ليس لهم شأن إلّا تنفيذ الأمر الإلهي في مجراه وتقريره في مستقرّه، فهم مجبورون على الطاعة، وقد جاء في القرآن ما يؤكد ذلك: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ...﴾[10].

وضمن اللّه عصمة القرآن من كلّ خطأ وتحريف الألفاظ من الزيادة أو النقصان أو

(7) انظر: القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية 103.

(8) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية 32. واستعصم التي وردت في هذه الآية تعني امتنع عن فعل المعصية، فقد استعملت لفظة العصمة في الآية الأولى بمعنى الإمساك والتحفّظ، وفي الثانية بمعنى المنع والامتناع، وكلاهما يرجعان إلى معنى واحد.

(9) انظر: المصدر نفسه، «سورة النجم،» الآيتان 3 - 4.

(10) انظر: المصدر نفسه، «سورة التحريم،» الآية 6.

التبديل، كما في صريح قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[11] وهناك آيات أُخرى تصف القرآن الكريم بأنّه مصون عن الخطأ والاشتباه وهو ما ورد فيه ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[12].

ثانيًا: العصمة في الفقهين الشيعي والسُنّي

لعلّ في إطلاق الشيعة الإماميّة صفة المعصوميّة على النبيّ والملائكة، أنهم يريدون الوصول إلى معصوميّة الأئمة الاثني عشريّة، وهم كفرقة إسلاميّة تنفرد بهذا التوجه، وتعُدُّ من جاء من نسل الإمام عليّ وزوجته فاطمة الزهراء معصومين، ويعلّل العلّامة الحلّي ذلك بأنهم لا ينسون ولا يسهون ولا يخطئون، ولو حصل ذلك لجاز في جميع أقوالهم وأفعالهم، فلم يبقَ وثوق باخباراتهم عن الله، ولا بالشرائع والأديان، لجواز أن يزيد فيها وينقص سهوًا، فتنتفي فائدة البعثة. أما العلّامة المجلسي فذهب إلى عصمة الأنبياء وأئمّة أهل البيت والملائكة، وتطهيرهم من الدنس وعدم ارتكابهم الذنوب بشكل مطلق، وهو ما دقّقته مع السيّد الحسني البغدادي مستأنسًا برأيه ومتبادلاً أطراف الحديث معه من زواياه المختلفة.

ويمكنني القول إن العصمة من الذنوب تنشأ من العلم القطعي بعواقب المآثم، والمعاصي بالنسبة إلى ذلك الذنب كتجنب بعض الأفعال القبيحة نتيجةً لمعرفة الناشئة لتلك الأفعال، وهذا التجنّب عن المعاصي هو محال عادي وليس بمحال عقلي، والعصمة المذكورة لا تنافي الاختيار لأصحاب العصمة، كما قال الشيخ مفيد أحد العلماء الكبار الشيعة: «**وليست العصمة مانعة من القدرة على القبيح ولا مضطرة للمعصوم إلى الحسن**، ولا ملجئة له إليه، بل هي الشيء الذي يعلم اللّه تعالى انّه إذا فعله بعبد من عبيده لم يؤثر معه معصية له».

ويخلص السيّد الحسني البغدادي إلى القول: فالعصمة بهذا المعنى موهبة إلهية يتفضّل بها الله على من يشاء من عباده بعد توفر الأرضية والقابلية المصحّحة لإفاضتها عليهم[13].

ووفقًا لهذا الرأي فإن لفظة العصمة تعني صيانة عباد اللّه الصالحين من الخطأ

(11) انظر: المصدر نفسه، «سورة الحجر،» الآية 9.

(12) انظر: المصدر نفسه، «سورة فصُلتْ،» الآية 42.

(13) انظر: رسالة خاصة من السيّد الحسني البغدادي، أواخر حزيران/يونيو 2020، ورسالة أخرى، أوائل تموز/يوليو 2020.

والعصيان، بل الصيانة في الفكر والعزم، فالمعصوم المطلق من لا يخطئ في حياته ولا يعصي اللّه في عمره ولا يريد العصيان ولا يفكّر به[14].

وخلاصة الفقه الشيعي تقول: إنّ عليّ بن أبي طالب هو والأئمّة من بعده من زوجته فاطمة بنت النبي محمد، هم أئمّة وجُبت طاعتهم بالنصّ السماوي وهم المرجع الرئيسي للمسلمين بعد وفاة النبي، ويجب اتِّباعهم من دون غيرهم طبقًا لأمر من النبيّ محمد، وهم يعتقدون أن العصمة هي قاعدة أساسيّة في الإمامة، وهي من المبادئ الأساسيّة في كيانهم العقائدي.

والإمامة هي أصل من أصول الدين لديهم كما مرّ ذكره، وهي استمرار وحفظ لوظيفة النبوّة والرسالة السماويّة حيث يقوم الإمام بملء جميع الفراغات الحاصلة من جرّاء رحيل النبيّ، ما عدا تلقّي الوحي والإتيان بالشريعة، حيث يحلّ محل ذلك بوصفه عاصمًا والأئمة معصومين من الخطأ والهوى والزلل والمعصية وهو ما يميزهم من سائر البشر الآخرين، وخلاف ذلك ستضعف ثقة الناس بهم وتنتفي الغاية من تنصيبهم التي هدفها هداية الأمّة إلى الطريق الصحيح، لذلك اعتبر الشيعة صفة العصمة أساسيّة في الأئمة كما هي أساسيّة في النبي محمد.

ويستدل الشيعة بآية التطهير على وجود العصمة في رسول الله وفي فاطمة الزهراء وأئمتهم من أهل البيت، والآية هي: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[15].

ومع الاحترام والتقدير لوجهة النظر الإيمانيّة، لكن منزلة الإمام ستكون فوق منزلة البشر، إذا كان لا يخطئ ولا يسهو أو ينسى ولا يرتكب معصية، ولعلّ البعض يريد أن يسحب ذلك إلى نائب الإمام الغائب من الفقهاء، وهو الأمر الذي يتعلق بفكرة **ولاية الفقيه والحكومة الإسلامية**[16] ودور **المرشد الأعلى**، وإن كان هذا ليس موضوعنا، وقد يحتاج

(14) المصدر نفسه.

(15) انظر: **القرآن الكريم**، «سورة الأحزاب،» الآية 33.

(16) ورد مفهوم الحكومة الإسلاميّة في محاضرات ألقاها الإمام الخميني في النجف في أواخر ستينيات القرن العشرين، وقد طبعت في بيروت في عام 1970، ومن هناك تم تسريبها إلى إيران، ويتضمن الكتاب 13 محاضرة، طرح فيها رأيه بشأن ولاية الفقيه التي على أساسها شكّل حكومته في إيران بعد انتصار الثورة على الشاه محمد رضا بهلوي، حيث يعدها من الأمور البديهيّة التي لا تحتاج إلى إثبات، وما جعلها بعيدة من الأذهان والبداهة العقليّة هو وضع المجتمعات الإسلاميّة. ويذكر الإمام الخميني بأن أعداء الإسلام من المبشرين والمستشرقين ووسائل الإعلام كلها تعاونت على تحريف حقائق الإسلام ورسم صورة مشوهة عنه في أذهان الناس. وتعكس مفردات الكتاب تصور الخميني لولاية الفقيه تشريعيًّا وتنفيذيًّا (حكومة) وقضائيًّا. انظر: روح الله الخميني، **الحكومة الإسلاميّة** (بيروت: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، 1970).

إلى مبحث خاص، لذلك سأكتفي بهذه الإشارات لأعود لتبيان رأي الفقه السُنّي بوجه عام بموضوع المعصوم والمعصوميّة، فشيخ الإسلام ابن تيميّة كان قد ألّف كتابًا بعنوان **منهاج السنة النبويّة في نقض كلام الشيعة والقدرية** ردّ فيه على كتاب **منهاج الكرامة في إثبات الإمامة** لابن المُطَهّر الحلي.

وقد ناقش ابن تيميّة في هذا الكتاب مسائل متعدّدة أثارها ابن المطهر في أبواب مختلفة، ولعلّ من أهم هذه المسائل وأجمعها:

أولًا، منزلة الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، ومواقفهم بعد وفاة النبي.

ثانيًا، الإمامة والعصمة.

ثالثًا، منهج أهل السنة ومقارنته بمنهج الشيعة والمعتزلة.

وذكر ابن تيميّة أن «أصول الدين عند الإماميّة أربعة: **التوحيد، والعدل، والنبوّة، والإمامة**، فالإمامة هي آخر المراتب، والتوحيد والعدل والنبوة قبل ذلك»[17].

إن أصول الشيعة في مبدأ الإمام تقوم على ثلاثة أركان هي:

الأصل الأول: أن هؤلاء الأئمة معصومون كعصمة النبي.

الأصل الثاني: أن كل ما يقوله هؤلاء الأئمة منقولٌ عن النبي.

الأصل الثالث: أن إجماع العترة حجة، ثم يدّعون أن العترة هم الاثنا عشر، ويدّعون أن ما يُنقل عن أحدهم فقد أجمعوا كلهم عليه.

ويعتقد ابن تيميّة أنّ الشيعة لا يعتمدون على **القرآن** ولا على **الحديث** ولا على **الإجماع**، **إلّا لكون المعصوم منهم، ولا على القياس وإنْ كان واضحًا جليًّا**، لإنهم جعلوا الإمامة «أحد أركان الإيمان».

وكنّا قد ناقشنا ذلك في الفقرة الخاصة بمصادر التشريع: الإجماع والشهرة، فإضافة إلى الكتاب والسُنّة، يضع الشيعة العقل مصدرًا أساسيًا من مصادر التشريع، ولذلك نظريًّا أبقوا الباب مفتوحًا على الاجتهاد، على الرغم من أن الفقهاء المسلمين بوجه عام اعتمدوا على السلف وأحكامه مجترّين بعض المقولات الماضويّة إلى الآن في إطار من الجمود المخيف، وبما يتعارض مع أي تجديد أو تغيير باستثناءات محدودة.

---

(17) وهناك يوم المعاد أي الآخرة.

بعد هذا العرض لمنهج الشيعة وموقفهم من العصمة والمعصوم ننتقل إلى منهج أهل السُنّة في هذا الباب: **أولاً: الطاعة المطلقة لا تكون لمخلوق إلاّ للرسل.**

قال ابن تيمية: «والرسول صلى الله عليه وسلّم هو المبلّغ عن الله أمره ونهيه، فلا يُطاع مخلوق طاعة مطلقة إلاّ هو، فإذا جعل الإمام والشيخ كأنه إله يُدعى مع مغيبه وبعد موته، ويستغاث به، ويطلب منه الحوائج والطاعة إنما هي لشخص حاضر يأمر بما يُريد وينهى عما يُريد كان الميت مُشبّهًا بالله تعالى والحيّ مشبّهًا برسول الله صلى الله عليه وسلّم، فيخرجون عن حقيقة الإسلام الذي أصله شهادة أن لا إله إلاّ الله وشهادة أن محمدًا رسول الله».

وقال ابن تيمية أيضًا: المعصوم تجب طاعته مطلقًا بلا قيد، ومخالفه يستحق الوعيد، والقرآن إنما أثبت هذا في حق الرسول خاصة؛ وجاء في القرآن **﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾**[18]، فدل القرآن في غير موضع على أن من **أطاع الرسول كان من أهل السعادة، ولم يشترط في ذلك طاعة معصوم آخر**، ومن عصى الرسول كان من أهل الوعيد، وإن قُدّر أنه أطاع من ظنّ أنه معصوم، فالرسول هو الذي فرّق به بين أهل الجنّة وأهل النار، وبين الأبرار والفجار، وبين الحقّ والباطل، وبين الغيّ والرّشد، والهدى والضلال، وجعله القسيم الذي قسم الله به عباده إلى شقيّ وسعيد، فمن اتّبعه فهو السعيد، ومن خالفه فهو الشقي، وليست هذه المرتبة لغيره.

ولهذا اتّفق ـ أهل الكتاب والسُنّة ـ على أن الرسول فقط هو ما يؤخذ من قوله ويترك، ويجب تصديقه في كل ما أخبر، وطاعته في كل ما أمر، فإنه المعصوم الذي **﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾**[19]، وهو الذي يسأل الناس عنه يوم القيامة **﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾**[20].

وبحسب ابن تيمية: «ليس أحدٌ من البشر واسطة بين الله وخلقه في رزقه وخلقه، وهداه ونصره، وإنّما الرُّسل وسائط في تبليغ رسالاته، لا سبيل لأحد إلى السعادة إلاّ بطاعة الرُّسل. وأمّا خلقه ورزقه، وهداه ونصره، فلا يقدر عليه إلاّ الله تعالى، فهذا لا يتوقّف على حياة الرُّسل وبقائهم، بل ولا يتوقّف نصر الخلق ورزقهم على وجود الرُّسل أصلاً، بل قد يخلق الله ذلك بما شاء من الأسباب بواسطة الملائكة أو غيرهم، وقد يكون لبعض البشر في ذلك

(18) انظر: القرآن الكريم، «سورة الجن،» الآية 23 وما بعدها.

(19) انظر: المصدر نفسه، «سورة النجم،» الآية 3 ـ 4.

(20) انظر: المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية 6.

من الأسباب ما هو معروف في البشر، وأمّا كون ذلك لا يكون إلاّ بواسطة البشر، أو أن أحدًا من البشر يتولى ذلك كله، ونحو ذلك، فهذا كله باطل».

وذكر ابن تيميّة بأنّ أهل السنة: «**متّفقون على أن الأنبياء معصومون فيما يبلغونه عن الله تعالى**، وهذا هو مقصود الرسالة، فإنّ الرسول هو الذي يبلغ عن الله أمره ونهيه وخبره، **وهم معصومون في تبليغ الرسالة باتّفاق المسلمين**، بحيث لا يجوز أن يستقرّ في ذلك شيء من الخطأ».

ولهذا فإنّ الرسول: «**معصومٌ في التبليغ بالاتفاق، والعصمة المتفق عليها: أنه لا يُقر على خطأ في التبليغ بالإجماع**».

وبحسب وجهة النظر هذه ووفقًا لمنطقها: فإن الرسول معصوم لا ريب في ذلك وهو الذي أرسله بالهدى ودين الحقّ بشيرًا ونذيرًا، وداعيًا إلى الله بإذنه وسراجًا منيرًا، الذي أخرج به الناس من الظلمات إلى النور، وهداهم به إلى صراط العزيز الحميد، الذي فرّق بين الحقّ والباطل، والهدى والضلال، والغيّ والرشاد، والنّور والظلْمة، وأهل السعادة وأهل الشقاوة». **ويصبح ما حلّله رسول الله حلالاً، والحرام ما حرّمه، والدّين ما شرّعه، وكل قول يخالف قوله، فهو مردود عندهم وإنْ كان الذي قاله من خيار المسلمين وأعلمهم وهو مأجور فيه على اجتهاده**، لكنهم لا يُعارضون قول الله وقول رسوله بشيء أصلاً: لا نقل نُقل عن غيره، ولا رأي رآه غيره، ومن سواه من أهل العلم فإنما هم وسائط في التبليغ عنه: إما للفظ حديثه، وإما لمعناه، فقوم بلغوا ما سمعوا منه من قرآن وحديث، وقوم تفقّهوا في ذلك وعرفوا معناه، وما تنازعوا فيه ردّوه إلى الله.

وقال ابن تيمية: «والقاعدة الكليّة في هذا ألاّ نعتقد أن أحدًا معصوم بعد النبيّ، بل **الخلفاء وغير الخلفاء يجوز عليهم الخطأ**».

وذكر أيضًا أن أهل السُنّة: «لا يوجبون طاعة الإمام في كل ما يأمر به، بل لا يوجبون طاعته إلاّ فيما تسوّغ طاعته فيه في الشريعة، فلا يُجوّزون طاعته في معصية الله وإنْ كان إمامًا عادلاً، وإذا أمرهم بطاعة الله فأطاعوه مثل: أن يأمرهم بإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، والصّدق، والعدل، والحجّ، والجهاد في سبيل الله فهم في الحقيقة إنما أطاعوا الله.

أما الكافر والفاسق إذا أمر بما هو طاعة لله لم تحرّم طاعة الله، ولا يسقط وجوبها لأجل أمر ذلك الفاسق بها، كما أنه إذا تكلّم بحق لم يَجُز تكذيبه ولا يسقط وجوب اتّباع الحقّ لكونه قد قاله فاسق، فأهل السُنّة لا يُطيعون وُلاة الأمور مطلقًا، إنّما يطيعونهم في

ضمن طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم، كما قال تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**﴾[21]، فأمر بطاعة الله مطلقًا، وأمر بطاعة الرسول لأنه لا يأمر إلاّ بطاعة الله: ﴿**مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ**﴾[22]، وجعل طاعة أولي الأمر داخلة في ذلك، فقال: «وأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ»، ولم يذكر لهم طاعة ثالثة، لأن وليّ الأمر لا يُطاع طاعة مطلقة، إنما يُطاع في المعروف».

يقول الشيخ **أحمد الوائلي** في خصوص العصمة والمعصوم: على أننا إنما نشترط العصمة في الإمام لضمان وصول أحكام وعقائد صحيحة، ولضمان اجتناب المفارقات التي قد تنشأ من كون الإمام غير معصوم، ولا نريد من العصمة أن تكون وسامًا نضعه على صدور الأئمة، فإن لهم من فضائلهم ما يكفيهم، كما أننا لا نسبح في بحر من الطوباويّة، لأننا نعيش دنيا الواقع بكل مفارقاتها، إننا من وراء القول بالعصمة نربأ بالإمام أن يكون من سنخ من نراهم من الناس، لأنه لو كان من نفس السنخ والسلوكيّة **فما هي ميزته حتى يحكم الناس**؟ وفي الناس من هو أكثر منه استقامة ومؤهلات وقابليّة، تلك هي الأمور التي نريدها من وراء العصمة لا أن المعصوم من نوع آخر غير نوع الإنسان كما قد يتصور البعض[23].

ويضيف **الوائلي**:

فالعصمة في نظرنا ضابط يؤدي إلى حفظ شريعة الله تعالى نظريًّا وصيانتها من العبث تطبيقيًّا، وأساطين السُنّة يذهبون لمثل ذلك، فالرازي يعتبر العصمة في إجماع الأمّة وهو يذهب إلى استحالة إجماعها على خطأ بمقتضى حديث رسول الله (ص) «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**». وقد يكون المقصود «**إجماع أهل الحل والعقد**»، وهذه مسألة معقدة هي الأخرى، وخصوصًا إذا كان ثمة اختلافات في الرأي لأن الإجماع قد يكون مصطنعًا أي أن تكون ثمّة يد عُليا أو رأي أرجح ويتبعها الآخرون، ويمكن التمييز هنا بين رأي «**الأغلبيّة الخاطئة**» مقابل «**الأقليّة الصائبة**»، حتى لو كانت الأخيرة تمثّل رأيًا واحدًا.

ويختلف ابن تيميّة عن الرازي فإذا كانت العصمة عند الرازي لمجموع الأمّة **فهي** عند ابن تيميّة **لجماعة من الناس كالقرّاء والفقهاء والمحدثين**. وهنا يشترط ابن تيميّة العصمة لضمان حفظ مضمون الشريعة كما هي الحال عند الآخرين من الشيعة وغيرهم، فما الذي أجازها لمجموعة ومنعها عن فرد؟

---

(21) انظر: المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية 59.

(22) انظر: المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية 80.

(23) انظر: أحمد الوائلي، هويّة التشيّع (بيروت: مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، [د. ت.])، ص 148.

وأجد هنا أن الخلاف على الماضي ولا علاقة له بالحاضر، فلو افترضنا وجود معصومين فإن هؤلاء ينتمون إلى عصور ماضية، حتى لو مثلوا قيمًا ومُثلاً إنسانيّة منسجمة مع الشريعة، لكنها قد تتبدل وتتغيّر مع الزمن، ولا سيّما في مضمونها بإشاعة وعي جديد، فالدين بشكل عام يقدّم قيمًا يستوحي منها الإنسان سلوكه ضمن فلسفة تنسجم مع فقه الواقع، وهذا ما هو مفترض ولكلّ عصر أو مرحلة زمنيّة هناك وعي مختلف، لأن الأمر يحتاج إلى مواكبة التطور العالمي من خلال منظومة أحكام تتساوق مع روح العصر.

وتوافق رأيي مع رأي السيّد الحسني البغدادي في خصوص مفهوم العصمة، وذلك استنادًا إلى **القرآن الكريم** وما ورد فيه من دعوة البشر إلى الإيمان والأمر **بالاعتصام بحبل الله**: **﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ وَاذْكُرُواْ نِعْمَةَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىَ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾** [24]، وينطبق ذات المفهوم الخاص بالعصمة على موقف النبي يوسف وامتناعه عن الاستجابة والامتثال لدعوة امرأة العزيز ومراودتها إيّاه يقول تعالى: **﴿قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدتُّهُ عَن نَّفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِّنَ الصَّاغِرِينَ﴾**[25].

ولعلّ المسلمين يتّفقون على عُصمة الأنبياء والرّسل في تحمّل الرسالة والتبليغ عنها، وبحسب اعتقادهم فهم لا يخطئون في تبليغ دين الله وشريعته خطأ كبيراً أو صغيراً. فلا ينسون شيئًا مما أوحاه الله إليهم ولا يكتمون منه شيئًا، ولا يزيدون عليه من عند أنفسهم ولا ينقصون وبذلك لا يضيع شيء من الوحي. كما ورد في القرآن عن رسول الله: **﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾**[26]، وقد تكفل الله لرسوله أن يقرئه فلا ينسى إلاّ شيئًا أراد الله أن ينسيه إياه، قال تعالى **﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَى إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى﴾** [27].

كما يؤمن المسلمون بعصمة الملائكة، جميعهم من دون استثناء، لأن ليس

---

(24) انظر: **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية 103. وحسب تفسير الجلالين: اعتصموا أي تمسكوا وذلك بمخاطبة الأوس والخزرج الذين كانوا قبل الإسلام أعداءً فألف الله قلوبهم أي جمعها فأصبحوا أخوانًا.

(25) انظر: المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية 32 واستعصم هنا أي امتنع عن فعل المعصية، فقد استعملت لفظة العصمة في الآية الأولى في الإمساك والتحفّظ، وفي الثانية في المنع والامتناع، وكلاهما يرجعان إلى معنى واحد.

(26) المصدر نفسه، «سورة النجم،» الآيتان 3 - 4.

(27) المصدر نفسه، «سورة الأعلى،» الآية 7.

لهم شأن إلا تنفيذ الأمر الإلهي في مجراه وتقريره في مستقرّه، فهم مجبورون على الطاعة، وقد جاء في القرآن ما يؤكد ذلك: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[28].

كما ضمن الله عصمة القرآن من كلّ خطأ وتحريف الألفاظ من الزيادة أو النقصان أو التبديل، كما في صريح قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [29] وهناك آيات أخرى تصف القرآن الكريم بأنّه مصون من الخطأ والاشتباه، حيث ورد في القرآن: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[30]. فهذه الأوصاف ونظائرها تنص على معصوميّة القرآن من كلّ خطأ وضلال، وأنّه يتصدّر المرتبة العليا من العصمة والنزاهة.

وينفرد فقهاء الشيعة بعدّ الأئمة الاثني عشريّة أي الإمام علي ونسله من فاطمة الزهراء وعددهم أحد عشر معصومين، ويعلّل العلّامة الحلي ذلك بأنهم لا ينسون ولا يسهون ويخطئون، ولو حصل ذلك، لجاز الطعن في أقوالهم وأفعالهم، وهكذا يفقدون الصدقيّة والوثوقيّة التي يتحلّون بها فتنتفي فائدة الرسالة. أما العلامة المجلسي فذهب إلى عصمة الأنبياء وأئمّة أهل البيت والملائكة، وتطهيرهم من الدّنس وعدم ارتكابهم الذنوب بصورة مطلقة[31].

وطلبت من السيّد الحسني البغدادي المزيد من الإضاءة والتوضيح في شأن رأيه «الخاص» في موضوع العصمة والمعصوم نبيًّا كان أم وصيًّا، بإعادة طرح السؤال عليه عن موقع المعصوم هل هو منزلة بين المنزلتين أي بين الله والبشر أم أنه بشر بمواصفات خاصة وكيف تكون؟ فأجاب:

لا أريد أن أقول إن المعصوم بما هو معصوم (ما فوق الإنسان)، وإنما الله تعالى هو ما فوق الإنسان بوصفه المطلق؛ من هنا أعلن النبيّ محمد صلى الله وآله وسلم بملء فمه وبما لا يقبل الشّك أو التأويل بأنه بشر مثل سائر البشر، عبد من عباد الله تعالى، وقد ورد

---

(28) المصدر نفسه، «سورة التحريم،» الآية 5.

(29) المصدر نفسه، «سورة الحجر،» الآية 9.

(30) المصدر نفسه، «سورة فصلت،» الآية 42.

(31) حديث تلفوني بيني وبين السيّد الحسني البغدادي، أواخر حزيران/يونيو 2020 وذلك بهدف التدقيق واستجلاء موقفه حول ما ورد في النص.

هذا بنص صريح في القرآن الكريم ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ﴾[32].

ففي الأثر عن سدير قال: «قلت للإمام الصادق عليه السلام: إن قومًا يزعمون أنكم آلهة؟فقال: يا سدير سمعي وبصري بشري ولحمي ودمي وشعري من هؤلاء براء، وبريء الله منهم، ما هؤلاء على ديني ولا على دين آبائي قال: قلت: فما أنتم؟ قال: نحن ترجمة أمر الله. نحن الحجة البالغة على من دون السماء وفوق الأرض».

وأضاف الحسني البغدادي: بكلمة واحدة، المعصوم ليس إلهًا، بل هذا هو التعريف الواقعي للمعصوم من حيث هو معصوم. والقرآن ـ كتاب الله الأخير المحفوظ ـ صرّح بهذا مرارًا وتكرارًا، وأكد عليه بتعبيرات مختلفة، ويجب ألا نقع في درك الأوهام المثاليّة والفلسفات الميتافيزيقيّة.

الله، بوصفه المطلق، يمنح الإنسان، نوع الإنسان، الكرامة والحريّة والنعمة والسؤدد، ويجعله من عياله ومقربيه [33].

ويكمل البغدادي رأيه: ويطول الحديث ويحتدم الجدل بين المدرستين السُنّية والشيعيّة حول عصمة النبي محمد، وقد أطّر أهل السنّة والجماعة مفهوم العصمة في القضايا التشريعيّة، وليست في القضايا الخارجيّة إطلاقًا، وهذا بخلاف رأي الأوساط الفقهيّة والكلاميّة من الشيعة الإماميّة الذين أطّروا عصمة النبي والأئمة في جميع القضايا والأمور التشريعيّة والخارجيّة، ذلك كله باستثناء **الشيخ الصدوق** (ت 381هـ) فقد روى حديث الإسهاء في شخص الرسول محمد[34].

وكنت قد سألته: هل رأيك يا سماحة السيّد الحسني البغدادي مثل الشيخ الصدوق في الإسهاء، فهزّ برأسه قائلًا: لا لا يا دكتور، وقد أبديت رأيي في تحديد العصمة من خلال سؤال وجّه إليّ: قلت له إذا كان الرسول بشرًا والأئمة بشرًا فينطبق عليهم ما ينطبق على البشر جميعًا حتى وإن تحلّوا بمواصفات متميّزة وغير موجودة في آخرين؟ وهنا كرّر ما ذهب إليه من أن النبيّ بشرٌ مثل سائر البشر وعبدٌ من عباد الله تعالى، وهو النص الذي

---

(32) انظر: المصدر نفسه، «سورة الكهف،» الآية 110.

(33) انظر: أحمد الحسني البغدادي، **التفسير المعرفي لرؤية الكلام القرآني الجديد** (النجف: منشورات مكتبة الإمام المجاهد السيّد البغدادي، 2015)، ص 58 وما بعدها.

(34) محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، **من لا يحضره الفقيه**، تحقيق علي أكبر الغفاري (طهران: دار الكتب الإسلامية، منشورات جماعة المدرسين، 1390هـ/1970م)، ج 1، ص 233، باب 49 من أحكام السهو في الصلاة، حديث رقم 48. (من رسالة خاصة من السيّد البغدادي، أواخر حزيران/يونيو 2020).

جاءت به سورة الكهف (الآية 110) في القرآن الكريم، وهكذا فالنبيّ محمّد إنسان لكنه متفوّق بالوحي الذي نزل عليه وبمواصفاته الخاصة التي اصطفاها الله ولكنه ليس فوق بشري أو ما فوق إنسان، ويبقى قدوة ونموذجًا على مستوى الحياة وقيمها الإنسانيّة على أساس القِسط والعدل والحريّة، حاكمًا كان أو محكومًا[35].

وأعاد عليّ رأيه العمومي بأن المعصوم ليس إلهًا، وهو أمر مفروغ منه، لكنني وجدت ذلك محاولة لعدم تحديد موقف واضح من فكرة العصمة للنبيّ أو للأئمّة، تلك التي تثير غموضًا وإبهامًا واختلافًا بين المذاهب التي يتوقّف بعضها عند معصوميّة الرسول في القضايا الخاصة بالوحي أي الأمور التشريعيّة، أما القضايا الأخرى الاعتياديّة، فالرسول بَشَر مثل الآخرين، وأظنّه في هذا الموضوع لا يريد أن يخالف الرأي السائد والمألوف في خصوص عصمة الأئمة الاثني عشريّة، وهو ما قد يحرجه، ولعلّه في هذه المناظرة بالذات لا يريد أن يغرّد خارج السرب، فتلك قناعاته التي ينبغي أن تحترم.

---

(35) انظر: المصدر نفسه.



المناظرة الثامنة عشرة

«علم الغيب»

ثمّة باقة ملوّنة أخرى من الأسئلة والتساؤلات حملتها للسيّد الحسني البغدادي لاستكمال هذا المشروع من المناظرات، ولا سيّما إزاء قضايا إشكاليّة ووجهات نظر متعارضة ومختلفة إيمانيّة وغير إيمانيّة، يقينيّة وغيبيّة، لا تتعلق بالفقه الإسلامي بوجه عام، بل بالفقه الشيعي أيضًا، وذلك لاستجلاء وجهة نظره، فهل هناك علمٌ بالغيب؟ ومن هو العالم بالغيب؟ وهل هناك بشر يعلمون بالغيب أم ثمة قلق إنساني إزاء قضايا لم يستطع العقل البشري حتى الآن إعطاء رأي قاطع ومانع وجامع في شأنها؟

وإذا كان كل شيء نسبيّ في الحياة، فثمة شيء مطلق ونعني به الموت والتغيير، فمن يستطيع التنبّؤ بموعد موته ومن يستطيع التنبؤ بما يحمله المستقبل؟ وإذا كان الرأي الديني الإسلامي وغير الإسلامي بالنسبة للديانات التوحيديّة أن الله وحده هو الذي يعلم الغيب، بحسب ما جاء في القرآن ﴿**قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾[1] وهذا يعني أن الأنبياء أنفسهم لا يعلمون، بل إنهم تبرّوا من علمهم بالغيب، وقد ورد ذلك في القرآن أيضًا ﴿**قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ**﴾[2] فهذا يعني أن الله نفى الغيب عن الأنبياء والملائكة، بل إنه وضع جميع مفاتيح الغيب عنده ﴿**وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ**﴾[3] وهناك من يحدد خمسة مفاتيح من الصعب التنبؤ بها وهي:

---

(1) انظر: القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 30.

(2) انظر: المصدر نفسه، «سورة النمل،» الآية 65.

(3) انظر: المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية 59.

1 ـ علم الساعة.

2 ـ نزول المطر (الغيث).

3 ـ العلم ما في الأرحام.

4 ـ علم الأرزاق ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾.

5 ـ علم الموت ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[4].

وإذا كان بعض هذه القضايا قد استطاع العلم معرفة خصائصها وتشخيص مكنوناتها، إلّا أن بعضها ما يزال في رحم الغيب كما يقال، ولا سيّما تحديد ساعة الموت. ونقلاً عن البخاري فإن السيّدة عائشة وهي زوجة الرسول المُفضِلة قالت في خصوص العلم بالغيب «من حدّثك أنه يعلم ما في غده فقد كذب، ثم قرأت من القرآن: **﴿وما تدري نفس ماذا تكسب غدًا﴾؟»**

والغيب أمرٌ نسبيّ، فهناك أنواع منه يعلمها بعض البشر (يقاربها) من دون الآخرين، سواء بالمعرفة والعلم والفراسة والإلهام والرؤيا الصادقة وغيرها، وآخر **مطلقٌ** وهذا كما تؤكد المدارس الإسلاميّة جميعها «لا يعلمه إلّا الله» وكما جاء في القرآن ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾[5].

بهذا المعنى فالغيب هو كل حقيقة لا يدرك طبيعتها العقل أولاً ويتعامل الإنسان معها بالحواس، لذلك يُنسب إلى الملائكة أو الجنّ أو الشيطان، كونهم يدركون الغيب، أي إلى قوى خارقة وغير منظورة، علمًا بأنّ الروح التي تحيي الجسد تقع في منطقة الغيب ولا سبيل لمعاينتها وإدراك طبيعتها.

الغيب هو ما وراء الطبيعة فهل هناك علاقة بينه وبين دراسات المستقبل ذات الطبيعة الاستشرافيّة خارج دائرة الإيمانيّة الغيبيّة، بل اعتمادًا على معطيات ومعلومات واستنادًا إلى بعض المؤشرات والدلالات، حيث يمكن استنباط ما يمكن أن يحصل في المستقبل، وقد يحصل وقد لا يحصل كليًّا أو جزئيًّا، ارتباطًا بمتغيّرات وتطورات قد تؤدي إلى نتائج أخرى، ومع ذلك تبقى تلك تدور في ما نطلق عليه القراءات التنبؤيّة والاحتماليّة، مع الأخذ في الحسبان المعرفة بالأوضاع الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة والدينيّة والقانونيّة والنفسيّة، وهذه تحتاج إلى سعة إطلاع وعمق وبُعد نظر.

---

(4) انظر: المصدر نفسه، «سورة لقمان،» الآية 34.

(5) المصدر نفسه، «سورة النمل،» الآية 65.

لقد وقف الإسلام موقفًا ناقدًا لما يسمى «علوم الغيب»، سواءٌ عن طريق الشيطان، وقد جاء في حديث للرسول محمد «من أتى كاهنًا عرّافًا فصدّقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل على محمد» مثلما أبطل التنجيم، أي الاستدلال بأحوال الكواكب وحركتها بما فيها قراءة «الأبراج» لمعرفة خفايا المستقبل، إضافة إلى السّحر وقراءة الكفّ والفنجان، وذلك بتأكيد أن علم الغيب مقفول على الله الذي وحده القادر على معرفة ذلك، وما عداه هو اختراع بشري، وهذا باطل وضلال، وذلك جزء من مسعى الإسلام لتحرير العقل من الخرافات التي سيطرت عليه طويلاً فجعلته أسير تطلّعه له، وهو لا يعلمه إلاّ الله.

ويذهب بعض الفقهاء المسلمين إلى أن الله وحده هو المختص بمعرفة الغيب وقد يُطلعُ من يشاء من عباده كالأنبياء والمعصومين والصالحين، ويبقى الأمر نسبيًّا ومحدودًا.

أما أنواع الغيب فهي:

1 ـ الغيب الذي يظهر بالتعليم والفكر والرياضة النفسيّة ويمكن الوصول إليه والحصول عليه بمشيئة الله.

2 ـ الغيب الذي يظهره الله على الأنبياء والرسل، وهو يخصّ بعض «المعجزات» وسائر الأخبار الغيبيّة، وبحسب القرآن فالله هو الذي يوحي للنبي حدوث الغيب **﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا﴾**[6] ولكن هل يمكن للبشر العاديين الاطلاع على الغيب؟ أم أنه مقتصر على الله الذي يستطيع أن يطلع من يخصّهم من عباده بما سوف يقع أو يحدث **﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾**[7].

بهذا المعنى فعلم الغيب هو علم إلهي لا بشري، وبحسب الشيعة الإماميّة فإنّ الأئمة المعصومين لو أرادوا أن يعلموا شيئًا يُعلمه الله لهم، ويستدلون على ذلك ببعض الأحداث كتدمير الكوفة من جانب عبد الملك بن مروان وسفك الحجّاج بن يوسف الثقفي للدماء وحرصه على الأكل ومستقبل البصرة الدموي وفساد أربعة من أبناء مروان، وهجوم المغول وجريمتهم، وهي وإن نسبت إلى نهج البلاغة، فإنها عموميات لقراءة اجتماعية ـ سياسيّة لما آلت إليه الدولة الإسلاميّة في عهودها المختلفة.

---

(6) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآية 49.

(7) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 255.

واستنادًا إلى مصادر شيعيّة فإن علم الإمامة يتطلّب معرفة واطّلاعًا على ما قبله ليتمكن من استشراف المستقبل، ونُسِب إلى الإمام الصادق «إن الجفر الأبيض عندي، قلت له: وماذا فيه» قال: فيه زبور داوود وتوراة موسى وإنجيل عيسى وصحف ابراهيم وفيه الحلال والحرام...» أي ما يستطيع إجابة الناس في مسائلهم، بما فيها علمهم بكتاب الله المطلق والمقيّد العام والخاص والناسخ والمنسوخ في القرآن وعلمهم بالكتب السماويّة وقراءتهم للمستقبل وهناك من يضيف وعلمهم بالموت والمصائب وزمان استشهادهم وكيفيّة الأمور الدنيويّة والأخرويّة والأسرار الإلهيّة وأحكامها وهذه أما جاءتهم من النبيّ التي أخذها عن جبرائيل والتعاليم العاديّة والودائع الإماميّة التي تنتقل من إمام إلى آخر وكتب الأنبياء والأوصياء.

ويذهب محمّد رضا المظفر إلى فوائد علم غيب الأئمة، حيث يعتقد بمنفعته للأمّة لقيادة الأمة ويستند إلى قول يُنسب إلى النبي محمد «أنا مدينة العلم وعلي بابها»، والمقصود استمرار نطفة العلم بالغيب من الله وإلى محمد ومنه إلى علي بن أبي طالب ومنه إلى الأئمة الأحد عشر من بعده. والحكمة من اطلاع الأئمة على العلوم الغيبيّة المختلفة هي القيام الأفضل بالوظائف الإلهيّة تجاه الناس والمجتمع البشري مثل الهداية والقيادة الدينيّة. أما مدى درجة الإطلاع على هذا النوع من العلم ومدى شموليته فيختلف باختلاف الأشخاص، والنبي الأكرم وخلفاؤه الأئمة الأطهار هم الذين لهم الحظ الأكبر من الغيب[8].

وهناك من يقول إن السيّدة مريم تعلم الغيب وزوجة إبراهيم وأُمّ موسى ومصاحب موسى (الخضر) ومصاحب النبيّ سليمان (آصف بن برخيا)، وتلك مجرّد عقائد للبعض يؤمن بها ويعدّها حقائق ثابتة لا يمكن الشكّ فيها أو الطعن بها، لكن الأئمة هم الذين يدحضون ذلك، إضافة إلى ما ورد في القرآن وعلى لسان النبيّ، وتراهم يصرّحون أنهم لا يعلمون الغيب، وهو ما ذهب إليه الإمام الصادق، لكن بعضهم يرد على ذلك بقوله إن هذه الآراء مجعولة أو صدرت عن تقيّة، لأن عقيدته الإيمانيّة مبنيّة على مثل هذه الفكرة التي يصبح الشكّ فيها أو مجرد إثارة أسئلة في شأنها تشكيك بكامل المنظومة العقائديّة المتراكبة على نحو متسق وأن مجرّد إخراج حلقة منها فإنها ستنهار بالكامل.

ولو كان الإنسان يعلم بالغيب بمن فيهم الأئمة لما كانوا يذهبون إلى مكان حتفهم أو

---

(8) نقلًا عن: ويكي شيعة، <https://ar.wikishia.net>، وتدقيقًا مع السيّد الحسني البغدادي في رسالته أواخر حزيران/يونيو 2020.

استشهادهم أو يختارون معركة غير متكافئة وكان عليهم أن يمنعوا ذلك، فاستشهاد الإمام علي يوم 21 رمضان من عام 40 هـ في مسجد الكوفة على يد عبد الرحمن بن ملجم يصبح أقرب إلى الانتحار إذا كان يعلم بما سيحصل له، وحفاظًا على حياته ولمصلحة المسلمين كان عليه الانصراف أو عدم الذهاب أو أخذ الاستعدادات اللازمة لكي لا يقع المجذور وينتصر القدر، لكن هناك من يجيب أن الإمام يعلم القضايا التي فيها هداية الأمة وهناك فرق بين العلم الظاهري والعلم الباطني وتكليفهم بوظيفة العلم الظاهري والاجتماعي من دون التكليف بالعلم الباطني أو الغيبي.

وبعد أن انتهيت من تلك المطالعة، سألت السيّد الحسني البغدادي رأيه في خصوص «علم الغيب» هل هو واقع فعلاً؟ وعلام يقتصر؟ وهل الأئمة الاثنا عشريّة مشمولون به؟ وهل هناك من بعدهم من الفقهاء يندرجون في هذا الإطار؟ ولنبدأ من السؤال المفتاح كيف يمكن العلم بالغيب؟

أجاب السيّد الحسني البغدادي أن هناك ثلاث أطروحات لدى فقهائنا ومتكلمينا في خصوص علم الغيب وهذه جميعها مثيرة للجدل:

الأطروحة الأولى، تنسب إلى الشيعة قولهم إن الرسول والأئمة من خلفائه الراشدين لا يعلمون المخبوءات والمغيبات مستشهدين بمقولة الشيخ الطبرسي في تفسيره لما جاء في القرآن الكريم: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[9].

ويضيف السيّد البغدادي أن هذا الرأي صدر من متطرفي الشيعة الغلاة، ولا وجود له على صخرة الواقع العملي، ولا سيّما لدى الأغلبية من فقهائنا ومتكلمينا المحقّقين.

الأطروحة الثانية، تخصّ ثلة من فقهاء ومتكلمي المدرسة الإماميّة تبنّيهم هذه المسألة وفي مقدّمته الشيخ **محمد حسين النائيني** التي تقول إن ليس شيء مما كان أو يكون إلى يوم القيامة من الغيب بالنسبة إلى الأئمة المعصومين، ويختص بما كان مستورًا عنهم بما لا يعلمه إلاّ الله تعالى، والله العالم[10].

الأطروحة الثالثة، تصريح بعض فقهائنا ومتكلّمينا أن علم الإمام المعصوم بـ«الغيب» القائم على ضوء المشيئة المسماة «العلم الإرادي»، فإذا أراد المعصوم أن يعلم شيئًا

---

(9) انظر: القرآن الكريم، «سورة هود،» الآية 123.

(10) انظر: محمد حسين النائيني، الفتاوى (قم: مطبعة ظهور، [د. ت.])، ج 3، ص 553 وما بعدها. (رسالة خاصة من السيّد الحسني البغدادي، 16 تموز /يوليو 2020).

ما أعلمه «الحق» تعالى، ولا يعلمه قبل المشيئة، وقد صدرت من المدرسة المعصوميّة الإماميّة، نصوص حديثيّة معتبرة في هذا الشأن. ويستشهد هؤلاء بالصادق عليه السلام الذي يقول: «إذا أراد الإمام أن يعلم شيئًا أعلمه الله ذلك»[11].

ويستشهد البغدادي (الحفيد أحمد) برأي السيّد البغدادي (الجد) فيقول: وقد صرح الإمام المجاهد محمد الحسني البغدادي في هذا الشأن:

... أنّ عليًّا عليه السلام أُخبرَ عن أشياء كثيرة تقع فكانت كما أخبر بحسب بعض المؤرخين، وهذا ليس من علم الغيب المختص به تعالى، بل أثبتنا معاشر الإماميّة أن للإمام أمرًا اختصه تعالى به، وهو أنه متى أراد الاطلاع على شيء كان له، وهذا ليس من علم الغيب إذْ هو ما لا يغيب عنه أصلاً.

وفي مثل هذا الرأي نفي أن يكون البشر مهما علت منزلته يعلم بالغيب إلاّ إذا اختاره الله واصطفاه وخصّه من عباده، فأعلمه بما لا يعلمه الآخرون، فالله أخبر نبيّه بما لا يعرفه الناس عن طريق الوحي، وعن طريق كان الإمام علي الذي تربى في حجره من أيام صباه ولم يزل له به مزيد اختصاص وامتياز في أسراره وخلواته، وجميع أعماله ومزيد عنايته صلى الله عليه وآله وسلم به، قد حصل على هذا الامتياز بإرادة الله[12].

وقد سألته عن رأيه الخاص وأي من الأطروحات يفضل أو يتبنى؟

فقال: مهما يكن من تبيان هذه الأطروحات الثلاث، أقول:

إن ما صدر من نصوص حديثيّة من قبل المدرسة الإمامية من أنهم لا غرابة بإخبارهم عن أسرار وقضايا ومخبوءات مستمدة من الغيب، ذلك كله من الوحي الإلهي، الذي أنزل على الرسول القائد محمد (ﷺ) فأخبرهم عن كل ما سيحدث حاضرًا ومستقبلاً بأمر صادر منه سبحانه. وهذه صفة «الحق» تعالى العالِم لذاته لا يشاركه أحد في هذا الكون كله، ومن اعتقد أن غير الله تعالى يشاركه في مهام هذه الصفة خارج عن شريعة الإسلام الخاتمة على حدّ توصيفات الشيخ الطبرسي[13].

---

(11) انظر: **الأصول من الكافي**، ج 1، ص 258، كما ورد في رسالة الحسني البغدادي.

(12) انظر: محمد الحسني البغدادي، **التحصيل في أوقات التعطيل** (النجف: مؤسسة النبراس للطباعة والنشر والتوزيع، 1432هـ/2011م)، ج 1، ص 265. (نص أورده في رسالته، المصدر السابق).

(13) انظر: أبو علي الفضل بن حسن بن فضل الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن** (بيروت: منشورات شبكة المعارف الاسلاميّة، [د. ت.])، ج 5، ص 205.

مضافًا إلى ذلك علم القرآن العظيم، وفيه تبيان كل شيء، وكل ما قيل إنهم لا يعلمون الغيب بمعنى من ذاتهم هذا هو الحق عندي، وكثير عند غيري من كبار الفقهاء والمتكلمين، وهذا بخلاف أنهم لا يعلمون بشكل مطلق، وهذا الرأي من وجهة نظري مرفوضٌ بوصفهم علموا الشيء الكثير من المغيبات والمخبوءات عبر الرسول محمد، وهذه الأسرار والقضايا الميتافيزيقيّة هي مصداق قوله جلّ وعلا:

﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا...﴾[14].

وقوله تعالى:

﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِن رُّسُلِهِ مَن يَشَاءُ﴾[15].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، هناك نصوص فرقانيّة كريمة مستفيضة تؤكد اطلاع الانبياء والمرسلين على الغيب، مثل قوله تعالى:

﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾[16].

ومثل قوله تعالى:

﴿وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ﴾[17].

ومثل قوله تعالى:

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ. قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ. قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [18].

من هنا نجد بالبداهة أن النصوص القرآنيّة الكريمة كلّها إخبار عن الغيب على أن الانبياء والمرسلين لهم نصيب من منجزات العلم الميتافيزيقي، وليس على نحو الاستقلاليّة

(14) انظر: القرآن الكريم، «سورة الجن،» الآيتان 26-27.

(15) انظر: المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية 179.

(16) انظر: المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية 16.

(17) انظر: المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية 49.

(18) انظر: المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآيتان 31-33.

الذاتيّة. وفي ضوء هذا يكون للخلفاء الراشدين من بعده نصيب من علم الغيب على صعيد التبعيّة، وليس على صعيد الاستقلاليّة والأصالة بحيث يكون مفاضًا من الحق تعالى بأي نحو من أنحاء مفاصل العلم والانكشاف كالاستعداد الذاتي، أو الإرث المحمدي، وهو تفضُّل ورحمة ولطف وامتنان من ربّ الأكوان والأرباب على خلقه، هذا وإن عنصر الغيب لا يدرَك بالمشاهدة والتجربة الحسيّة، وهو في حيال الحضور والمشاهدة، بل يدرَك عن طريق الأدلة النقليّة والعقليّة، سواء بسواء.

فتحصل: إن للرسول نصيبًا من علم الغيب مع اختصاصه به تعالى، فله علم به؛ لا من نفسه وبنفسه على سبيل الأصالة والاستقلال، بل بإذن منه تعالى وتعليم. وأما الأخبار فقد تكاثرت عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلم وأئمة أهل البيت عليهم السلام؛ أن نور النبيّ هو ما خلقه الله، وأن نورهم ونور النبيّ واحد، وأن الله آتاه علم ما كان وما يكون وما هو كائن وحيا، وأنهم عليهم السلام أخذوه عنه بالوراثة.

وقد ورد في بعضها ـ وسياقه سياق التفسير لسائرها ـ أنهم عليهم السلام إذا شاءوا علموا وإذا لم يشاءوا لم يعلموا. ويتحصل به: إن لهم بحسب مقام نورانيتهم علمًا بالفعل بكل شيء؛ وأما بحسب الوجود العنصري الدنيوي فهم إذا شاءوا علموا بالاتصال بمقام النورانيّة بإذن الله وإذا لم يشاءوا لم يعلموا، وعلى هذا يحمل ما ورد في بعض القصص والسِّيَر المأثورة عنهم ممّا ظاهره أنهم ما كانوا على علم بما كان يستقبلهم من الحوادث فلا تغفل[19].

وبغضّ النظر عن فكرة الغيب والغيبيّة والخوارق ومعرفة المستقبل وما تثيره من إشكالات علميّة، ناهيك بيقينيّة عقيديّة بين المؤمنين وغير المؤمنين، ولا سيّما إذا كان الإيمان هو إيمان العقل وما يرتضيه العقل يرتضيه الدين، فإن استشكالاً آخر يرد على لسان بعض المؤمنين وهو سمعته في حوارات دينيّة ودنيويّة واقعيّة وغيبيّة في شأن سؤال محوري في قضيّة علم الغيب، وهذا السؤال يعود بنا إلى المصدر فهل إذا أراد الأنبياء والرسل والأئمة أن يعلموا بالغيب فسيكون الأمر بإمكانهم أي باستجابة ربانيّة أم أن الأمر معكوس فإذا أراد الله أن يعلمهم يصبح بإمكانهم أن يعلموا وإن لم يرد فهُم ليسوا بعالمين بالغيب أو حتى متكهّنين بالمستقبل، وتبقى تلك الأسئلة مفتوحة وهي بحاجة إلى حوارات مسنودة بالعلم والواقع في آن.

---

(19) () انظر: محمد حسين الطباطبائي، الرسائل الأربعة عشرة: رسالة في علم النبي والإمام بالغيب، ط 2 (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1423هـ/2002م)، ص 384 وما بعدها.

عوضًا من الخاتمة

أولًا: الدين وخفّة الدم والظرافة

أتلمّس في شخصيّة السيّد أحمد الحسني البغدادي جوانب إنسانيّة متعددة، ففيها ظَرف وبساطة وأريحيّة وخفّة دم ودعابة وتفكّه وسماحة، وهنا أستذكر جلال الدين الرومي، فلعلّ الأشياء البسيطة هي أكثر الأشياء تميزًا **وليست كل عين ترى**، لذلك حين أتفحص تلك المواصفات أجدها مفتاح تواصل مع الآخرين، فحتى خصومه وربما أعداؤه يقرّون بتلك الميزات الشخصيّة له، إضافة إلى شجاعته وجرأته وعدم تردّده في قول الحق، وأحيانًا سرعان ما يندم على المواجهة المباشرة لأنه قد يستعجل اتخاذ الموقف، لكنه بعد حين يتأمل في المشهد، ولا سيّما بعد مضيّ الوقت، فيقول مع محدِّثه، لو كنت سكت لاعتبرت متواطئًا أو متخاذلًا، **فالساكت عن الحق شيطان أخرس**، وحتى لو لم يكن هناك تكافؤ، فقد كنتُ الأقوى لأنني واجهت من هو أقوى منّي، فانتصرت عليه بالمبادرة، حتى وإن أخطأت بالتوقيت.

ولظرافته وخفّة دمه يحب «القفشات» أحيانًا والمقالب، ولا سيّما ببعض من أصحابنا من «رجال الدين» الجامدين المتكلّفين المكفهّرين والحزبيين المتزمتين المتعجرفين المدّعين، وكنّا نؤشر لأولئك ولهؤلاء وأحيانًا يستدرجهم السيّد البغدادي بطريقته ليتمازح معهم ويسخر منهم بنكاته البريئة من دون الانتقاص من مقاماتهم.

في ظرافته ومجلسه الأنيس والتلقائي يخالف السيّد البغدادي صورة «رجل الدين» التقليدي المقطّب الحواجب العبوس القليل الكلام المنخفض الصوت بتكلّف، وهي صورة الحزبي النمطي المتخلّف والتقليدي الذي كنّا نسخر منه أيضًا ونحاول أن نوقعه في بعض المقالب، فتراه بضحكته المجلجلة يهتزّ بدنه النحيل وأحيانًا عمامته الكبيرة المتربّعة

فوق رأسه حتى لتكاد تتحرّك فيمسكها ليضحك من القلب ويفصح عمّا في داخله، لا يريد الوقار الزائف أو الادعاء الفارغ أو الظهور بخلاف جوهره، وكنت أتلاطف معه حول تصريحه الشهير الذي قال فيه «لو خرجت عاهرة بتظاهرة ضد الاحتلال فسأسير خلفها» والأمر له معنى ودلالة رمزيّة بأن على الجميع الانخراط في مشروع مقاومة الاحتلال[1].

ظرافته تذكّرني بالشيخ «باقر الدين» وما كان ينظمه من قصائد بحق نفسه كما تذكّرني بالشيخ عبد الزهرة عاتي الشاعر والإنسان الجميل وجارنا العزيز وصديق الأخوال ناصر ورؤوف وجليل شعبان وكذلك صديق معين شعبان، وكان كثيراً ما يتردد على بيته ومحل والده لبيع الأقمشة في السوق الكبير وعلى خان شعبان في سوق المراديّة ببغداد، حين كان مكتب جدي وشركته التجاريّة منذ مطلع الخمسينيات. ورغم فارق السنّ بيننا، حيث كنت صديق أبنائه علاء وسليم (وكلاهما كانا على ملاك الحزب الشيوعي) والدكتور ابراهيم لاحقًا، وقد جمعتني وإيّاه مواقف متعددة، ولا سيّما خلال زيارته لبنان في أواسط الستينيات، فقد تزاملنا وقضينا وقتًا طيبًا في بحمدون في فندق الكارلتون، وأتذكّر قصيدته عن زحلة التي يقول فيها:

---

(1) وقاعدة الشيء بالشيء يذكر فقد وجه إليه سؤالًا مفاده: نشر عبر وسائل التواصل الاجتماعي ومواقع الإنترنت، والصحافة العربيّة والإسلاميّة تصريح منسوب لسماحتكم تقول فيه: إذا خرجت عاهرات العراق في تظاهرة استنكاريّة لمناهضة الاحتلال الأمريكي، فأنا أول من يشارك معهن في هذه التظاهرة، وإذا كان هذا التصريح حقيقة واقعة. إذَنْ من حقنا أنْ نستفسرَ ـ كمؤمنين ـ أيجوز شرعًا وعرفًا التظاهر مع الساقطات، وما الدليل على ذلك؟! وكان جوابه أخطر من التصريح الأول ـ على سبيل التشبيه والدلالة ـ على هامش المؤتمر القومي العربي السادس عشر في الجزائر في فندق الأوراسي في 6-9 نيسان/أبريل 2005 في صحيفة **السفير** اللبنانيّة قائلًا: لو زنى شيخ كبير في أمه بالكعبة المشرفة، وهو محدودب الظهر رجله في قبره، وهو يتحسس بآلام المستضعفين أفضل من «مرجع ديني» متصد لقيادة المسلمين، وهو لم يفت حتى الآن في وجوب طرد المحتلين الكافرين، لأن هذا السكوت المطبق من وجهة شرعيّة من أعظم المنافيات الإسلاميّة، وفيه المردودات السلبيّة الخطيرة على مبادئ الأمة ومثلها السامية، من خلال تأكيدات القرآن والسنّة الصحيحة.

وثانيًا: إن هناك دعايات تضليليّة، وهجمات مشبوهة تصدر من مؤسسات «دينية» و«خيرية» هنا وهناك ضد هذا التصريح أو ذاك، بيد أن هؤلاء نسوا أو تناسوا أننا نحن لا نفعل شيئًا، ولا نقول تصريحًا خلاف الأدلة التشريعيّة القرآنيّة منها أو الحديثيّة الصحيحة.

وثالثًا: قال الشيخ مغنية في كتابه **فلسفة الأخلاق في الإسلام**: «ولست أشك في أن المومس، التي تبيع جسدها، وتعيش على فرجها أشرف من المرائي، الذي يتاجر بالدين، وأقرب إلى الله.. إنها تاجرت بمخرج البول، وتاجر هو بالوحي وقدس الأقداس، الذي به عظمة الرسل والأنبياء، ومن أجله يستميتون وفي سبيله يستشهدون.. وأيضاً هي لا تغش ولا تكذب في مهنتها وتجارتها، وتظهر للناس عارية، ولا تطلب الإجلال والاحترام من أحد، بل تشعر بضعتها واحتقار الناس لها، أما المرائي، الذي يتاجر بالدين، فإنه يغش ويخدع في وظيفته، ويكذب وينافق في مظهره، والستر على عيوبه، ومع هذا يطلب من الناس التقدير والاحترام». انظر: **فتاوى أحمد الحسني البغدادي في فقه المقاومة وثقافة الاستسلام**، إعداد وتحقيق علي الحسني ([د. م.: د. ن]، 2010)، ج 1، ص 129.

ومليحٍ رمتُ وصْلَه | ما رأت عيناي مثلَه
قال لي إن رمتَ وصلاً | موعدُ العشاق زحْلَه
فهناك الأفقُ طلقٌ | والهوى ينشرُ ظِلَّه
وربوعُ الخلدِ فيها | صنعت للحسنِ دولَه
كل حسناء تبنَّت | طلعةَ البدرِ وشكْلَه
خدها الوردُ وليس | الوردُ كالخدين صَوْلَه
تتغنى والهوى | يفعلُ بالأرواحِ فِعلَه

كما تذكّرني بالسيد محمد بحر العلوم وأجواء المرح والنكتة التي كان يشيعها حتى في الاجتماعات، وكذلك بالسيد مصطفى جمال الدين وقصائد الغزل التي كتبت عنها، لكن مواقفه السياسيّة كانت أكثر راديكاليّة من الجميع.

سألته إلى متى يبقى الفقه متخلفًا إزاء المرأة التي ما تزال أوساط غير قليلة تعدها عورة أو «شراً لا بدّ منه» مثلما هو الموقف السلبي من المجاميع الثقافيّة الأخرى التي تسمى مجازاً «**الأقليات**»، وهما قضيّتان لهما علاقة مباشرة بقضايا التمدّن والتحضّر والتقدّم، وسيبقى أي مجتمع من دون الإقرار بحقوقهما متأخرًا، وأي فقه هذا الذي يمنع الزواج من الأقوام الأخرى كالأكراد والزنوج مثلاً؟ أوليس في ذلك تمييز وعنصريّة على أساس العرق واللون؟ ألم يتعارض ذلك مع سورة الإسراء ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً**﴾[2].

أليس في هذه الآية مساواة في الكرامة الإنسانيّة، ولا سيّما الحديث عن الإنسان ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ**﴾؟ فلم يقصد القرآن المسلمين أو العرب أو البيض، وإنما قصد الإنسان.

انتصب السيّد البغدادي وقال سجّل هذا الرأي وأنت الأمين[3] «**إن هذا تخلّف وفضيحة** أخلاقيّة وارتداد عن السلوك القويم وهو يتعارض مع منطق الكرامة الإنسانيّة والمساواة التي

(2) **القرآن الكريم**، «سورة الإسراء،» الآية 70.

(3) اقرأ بتوسّع ما كتبه السيّد البغدادي في الفصل الثاني: «الفتاوى الفقهيّة بين الاستغراب والتجاوز» في فقرة: «تقنين المعاشرة الزوجيّة بدعة الفقه أم قرار الشريعة» في كتابه: أحمد الحسني البغدادي، **التفسير المقاصدي: تصحيح مفاهيم ونظرة وتجديد** (النجف: منشورات مكتبة الإمام المجاهد السيّد البغدادي العامة، 2016)، ص 115 وما بعدها.

يدعو إليها الإسلام بين بني البشر»، وأضاف: وإذا كان ثمة نصوص فقهيّة فلم ينسب أي منها إلى «الأئمة الأطهار» تلك التي تقول: لا تنكحوا الزنج والخزر فإن لهم أرحامًا تدل على غير الوفاء»، وفي نص آخر «ولا تنكحوا من السند والهند والقند فليس فيهم نجيب»[4]، وفي نصّ ثالث «... ولا تنكحوا من الأكراد أحدًا فإنه جنس من الجن كشف عنهم الغطاء»[5].

وهذا الرأي مثل قانون الأحوال الشخصيّة الذي صدر في أيّام عبد الكريم قاسم؛ ارجع إلى ما حرّرته في كتابك القيم الإمام الحسني البغدادي وانشره بالنص لأهميّته بلا تغيير ولا تبديل.

لقد استنكر تلك النصوص والآراء وعدّها تخريبيّة وإساءة للإسلام قبل غيره، فالبشر متساوون في الكرامة الإنسانيّة وخلقهم الله وهو ربّ الكون «**فكلهم لآدم وآدم من تراب**» كما يقتبس السيّد البغدادي.

قلت له قبل أن أختم القضايا الثامنة عشرة المؤتلفة والمختلفة: هل تؤيّد قول توماس هوبز «كل إصلاح مفتاحه الفكر الديني» فكيف يمكن الإصلاح إن لم يصلح القانون بآليات دستوريّة فاعلة ومصالحة بين الفرد والدولة على أساس رابط المواطنة، **فدولة القانون** بحسب الفقيه القانوني بول كان في جامعة يال الأمريكيّة، هي **دولة المواطنة** وفق المفكر الألماني هابرماس، الأمر الذي ينبغي وضع حد لحقبة طويلة من اللاقانون التي كشف عنها ماكس فيبر، **وخصوصًا** بتسلّط جماعات ما قبل الدولة وما من دونها لتصبح ما فوقها باسم الدّين أو الطائفة أو غيرها، ثم ألا يكفي أن تخضع المدارس الدينيّة لمنهج تعليمي موحّد لعموم البلاد وعلى أساس عصري وحديث وينسجم مع التطوّر، بعيدًا من الموضوعات التي استهلكت وقتلت بحثًا مثل كتب النجاسة والطهارة والحلال والحرام وغيرها، والتوجّه صوب القضايا النظريّة والعمليّة التي تهمّ حياة الناس وحريّتهم ورفاههم وضمان مستقبلهم؟ وكانت ابتسامته العذبة جوابًا عن تساؤلاتي الأخيرة مع ترداده: صحيح وصحيح جدًا ما تقول.

ثانيًا: الحساسيّة الوطنيّة في الصميم

عدتُ معه لحساسيته الوطنيّة، ومع أني أعرف تاريخ العائلة الوطني وقد جئت عليه في كتابي المشار إليه **مقاربات في سسيولوجيا الدين والتديّن** ابتداء من الجد (الإمام السيّد

---

(4) انظر: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1391هـ/1971م)، ج 14، ص 55.

(5) المصدر نفسه، ج 14، ص 56.

محمد الحسني البغدادي) ووصولاً إلى الحفيد، فضلاً عن الأجداد البعيدين وأعرف زهد العائلة ونزاهتها الأخلاقيّة وترفّعها عن المغريات، كما أعرف حركيّة السيّد البغدادي في شبابه في انتماءاته الأولى وتمرّداته السريعة وحسّه الإنساني وقربه من الناس وهمومهم، بحكم علاقات شخصيّة مع عدد من أفراد العائلة وبعضهم على ملاك اليسار، كما سبق لي أن ذكرت ذلك بالتفاصيل في الكتاب المذكور، إلاّ أنني أحاول أن أسلط ضوءًا كاشفًا على حساسيّته الوطنيّة، عبر مواقف كنت شاهدًا ومتابعًا لها خلال العقود الثلاثة الماضية، وهي امتداد لتاريخ يزيد على ستة عقود من الزمان، وهو ما أودّ أن أعرضه في نهاية هذه المناظرات لاطلاع القارئ عليه لاستكمال الصورة.

كنت قد سمعت من مسؤولين حكوميين وعلى لسان الرئيس أحمد حسن البكر وعبد المجيد الرافعي (اللبناني وعضو القيادة القومية) وعبر الأخ شبيب المالكي متصرف (محافظ) كربلاء في حينها، كيف كان الجدّ يرفض العروض والمغريات التي تقدّم إليه، وظلّ محافظًا على خطه الوطني الشجاع، وقد كتبت مقيّمًا له بالقول التالي: «**راديكالي في السياسة محافظ في الدين**» وذلك في معرض استعراضي لجهاده الفكري ودوره الكفاحي ودروسه الحوزيّة ومطارحاته في ندوته الأسبوعيّة في منزله والتي استمرّت لعشرات السنين.

وباعتزاز كنت أتابع مواقفه، تارة بصورة مباشرة وأخرى من أوساط العائلة، وفي أيام المعارضة منذ التسعينيات عبر الصديق فوزي الراوي، ناهيك بما ينشره ويقدّمه للإعلام، وقد أطلعني شخصيًّا على محاولات متعددة لاستمالته، ولا سيّما بعد رفضه البقاء في إيران ومجيئه إلى سورية، ولقائي به حين زارني في مقر إقامتي في «فندق الفردوس تاور» بدمشق أواخر التسعينيات، مستعيدًا التاريخ الشخصي والعلاقة العائليّة التي يطلق عليها «الخؤولة».

كانت **أول محاولة** خارجيّة لاستدراجه بعد أحداث 11 أيلول/سبتمبر 2001 والعرض الأول، من جانب مبعوثين مباشرين أو غير مباشرين لكنه واجهها بالإهمال وإدارة الظهر، أما **المحاولة الثانية** فقد كانت في شتاء عام 2002 عشيّة احتلال العراق بحجّة مقارعته للنظام في العراق ودغدغة العواطف وهي الأخرى لم تنفع معه. أما **المحاولة الثالثة** فقد كانت قريبة من المحاولة الثانية وتضمنت دعوة شخصيّة له لكنها هي الأخرى لم تنجح، وكانت **المحاولة الرابعة** مع بدء العمليات الحربيّة العدوانيّة لاحتلال العراق عام 2003 مع مغريات كثيرة، لكن جميع تلك المحاولات لاستدراجه لدائرة التعاون مع الأجهزة الأمريكيّة

بصورة مباشرة أو غير مباشرة كلّها باءت بالفشل، وكانت الوطنيّة هي البوصلة التي حكمت تصرّفاته.

وأتذكّر بيانه الذي أصدره يوم بدأ قصف العراق والذي جاء فيه «إن هذا الهجوم الوحشي السافر لا يستهدف وادي الرافدين وحسب، وإنما بداية لتدمير العالم الإسلامي كله وفي مقدمته أوطاننا العربيّة (على مراحل) وتقسيمها إلى كيانات مذهبيّة وعرقيّة وعنصريّة متناحرة تؤمّن بقاء الكيان الصهيوني الذي يخوض حرب إبادة ضد الشعب العربي الفلسطيني الأعزل الرازح تحت الاحتلال»[6] وأكد أهميّة المقاومة الشعبيّة الإسلاميّة ضد العدوان ورفض الإملاءات الأمريكيّة وحذّر من الانجرار وراء فصول هذه المؤامرة.

وحصل اتصال أمريكي بالسيد البغدادي مرّتين بعد الاحتلال[7]، **الأولى في عام 2005**، بحجّة خبراء ومستشارين من أعضاء الحزب الديمقراطي في الكونغرس الأمريكي، ومرّة ثانية في خريف عام 2008 عبر أحد المتعاونين مع الأمريكان مبعوثًا من السفير الأمريكي في بغداد رايان كروكر كما ذكر لي، لكنه رفض الاتصال وطلب من القناة المكلفة إقفال هذا الملف، وبعد حقبة ليست بالقصيرة تشرين الأول/أكتوبر 2008 هاجمت قوة عسكريّة أمريكيّة منزله في النجف بعد منتصف الليل وأطلقت قنابل صوتيّة واعتقلت ولده محمد واثنين من أتباعه وجرح أحدهم بجروح بليغة، وتم العبث بالمنزل ومحتوياته.

وخلال الفترات المذكورة كنّا ننسق الكثير من المواقف بالتعاون مع فوزي الراوي وصلاح عمر العلي وجواد الخالصي وشقيقه محمد مهدي وحامد الجبوري وآخرين بما يعزّز الموقف الوطني، وخصوصًا ما أصدرناه من بيانات[8] ضدّ «مشروع قانون تحرير العراق» الصادر عام 1998 وضدّ الاستعدادات الحربيّة لغزو العراق، ما بعد الاحتلال مباشرة.

لذلك، ليس جديدًا عليّ موقفه الوطني من الاحتلال، وكنت وإياه أقف على الأرض

---

(6) انظر: أحمد الحسني البغدادي، **هكذا تكلم أحمد الحسني البغدادي: المقاومة مستمرة والاحتلال إلى زوال وشعبنا لن يموت**، إعداد وتنسيق حامد القريشي (بيروت: بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، 2005)، ص 11 وما بعدها.

(7) انظر بتوسّع كتاب: أحمد الحسني البغدادي، **في مواجهة الدين الآخر ـ مذكرات أحمد الحسني البغدادي: نقد.. مواقف.. توقعات** (ط 2، 2011).

(8) وقد ألقى سماحته محاضرة في هذا الشأن على طلاب الاتحاد الإسلامي لتركمان العراق، وقد طبعت في كتاب مستقل، وعليها تعليقات باسم: **عودة الوعي** (بيروت: مؤسسة الباقر، 1999).

نفسها، وإن اختلفت زاوية النظر، لكن الأساس هو التشبّث بالوطنيّة ورفض أيّة محاولات للنيل من استقلال البلاد ووحدته الوطنيّة.

لقد رضع السيّد البغدادي مبادئ الوطنيّة العراقيّة الصافيّة مع الحليب وتذوّق طعم حب العراق وانتمائه الوجداني لبلده مع أولى خطواته وهو ما يزال طفلاً في بيت جدّه ومع أقرانه من الوطنيين من مختلف الاتجاهات، بمن فيهم أبناء عمومته وأقربائه من اليساريين وأنسباء العائلة، ولذلك ليس جديدًا أو كثيراً عليه تلك المواقف.

ضميمة

رسالتان مملّحتان

1 ـ رسالة من السيّد الحسني البغدادي إلى المؤلف

من أحمد الحسني البغدادي إلى المفكر العربي الدكتور عبد الحسين شعبان

بسم الله الرحمن الرحيم

اجتاحتني فرحة غامرة حينما قرأت مقالات المفكّر والباحث الدكتور عبد الحسين شعبان (دام عزّه) عن سماحة السيّد **الأستاذ الإمام المجاهد السيّد الحسني البغدادي الكبير** رضوان الله عليه، والموسومة بـ: **«الإمام محمّد الحسني البغدادي ـ مقاربات في سسيولوجيا الدّين والتديّن: التاريخ والسياسة»**. المنشورة في صحيفة **الزمان** بتاريخ 30 تشرين الأول/ أكتوبر عام 2017، مقدّرًا جهده الخيّر وفكره النيّر، وقد ناقشتُ البعض منها معه، وأبديتُ ملاحظاتي الدقيقة عنها بكل صدق وأمانة تاريخيّة.

وأثارت أفكاره المعمّقة بهذا الخصوص وبغيره من المواضيع التي طرقها وبحث فيها وكتب عنها جدلاً ونقاشًا واسعَيْن بين مجموعة غير قليلة من الكتّاب والمؤلّفين والمنظّرين، سواء ما يتعلّق بحياة هذه الشخصيّة الفكريّة والجهاديّة المثيرة للجدل أم بما كتبه شعبان من تقييمات لحقبة مهمّة من تاريخ العراق المعاصر والصراعات الفكريّة والسياسيّة والدّينيّة التي شهدتها، وانعكاساتها اللاّحقة.

وأستطيع القول: إنّ ما قدّمه الصديق شعبان من مؤلّفات معرفيّة ناضجة، وما قرأتُ له من كتبٍ وأبحاث ودراسات، وما سمعتُ له من محاضرات، وجدته يتدفّق كالسيل ليشبع ساحة الفِكر بحثًا وتدقيقًا، بحيث يتعذّر عليَّ الإحاطة الشاملة بها، بسبب كثرة انشغالي في كتابة موسوعتي: **الخطاب الفقهي المعاصر عرض واستدلال.**

فشعبان في الحقيقة كان وما يزال كاتبًا قديرًا وباحثًا جادًّا بلا تكلّف أو تصنّع، وهذه هي الميزةُ التي يتّسم بها، إضافة إلى صدقيّته ونزاهته العلميّة، سواء اتّفقنا مع آرائه أم اختلفنا معها، فما أكثر «الشطحات»، التي ارتكبها عمالقة من الفقهاء والمتكلّمين والمفكّرين القدماء منهم والجُدد، لكن ذلك لا ينتقص من اجتهاداتهم، والاجتهاد دليل ثقة بالنفس وشجاعة في الرأي وحضور في المجالس، وتلك كانت سمة فقيهنا وأستاذنا الكبير السيّد محمّد الحسني البغدادي. أتمنى للدكتور شعبان المزيد من التألُّق والإبداع.

أحمد الحسني البغدادي

النّجف الأشرف - غرة جمادي الأول 1439هـ

رسالة وحوار وشهادة

2 ـ رسالة من المؤلف إلى السيّد الحسني البغدادي

حين وصلتني رسالة مملّحة من سماحة السيّد أحمد الحسني البغدادي إلى حفل تكريمي في تونس، وقام بتلاوتها عريف الحفل معالي الوزير الدكتور خالد شوكات رئيس المعهد العربي للديمقراطيّة، كان إلى جانبي الشيخ عبد الفتاح مورو النائب الأول لرئيس البرلمان التونسي، وهو فقيه ضليع وخطيب بارع وله مطارحات فكريّة مهمة وآراء قيّمة في الفكر الإسلامي، فسألني ومن يكون السيّد البغدادي، فأجبته عنه وكان قد استذكره من خلال مشاركاته في مؤتمرات عربيّة وحضوره الفاعل فيها.

ثم تناول حديثنا عددًا من الشخصيات الدينيّة، وجئت على ذكر سماحة الإمام السيّد محمد الحسني البغدادي، الذي كنت قد حدثته عنه في لقاء سابق جمعنا في ندوة فكريّة في أنقرة، وقلت له إنني أعكف لكتابة نصّ أو سرديّة عنه، **أولًا**، لما يستحقه الرجل الذي لم يأخذ حقّه في العالمين العربي والإسلامي، **وثانيًا**، لإبراز الجانب الوطني والإنساني في شخصيته، الذي يستحق إضاءة كبيرة في هذا الظرف بالذات، ولا سيّما انسياق بعض رجال الدين وجماعات حزبيّة باسم الدين للحصول على الامتيازات والمغانم، ناهيك بانتشار أفكار التعصّب والتطرّف والعنف والإرهاب، وليس أدلّ على ذلك ظهور تنظيمات القاعدة وجبهة النصرة وداعش وربيباتها، إضافة إلى الانقسام الطائفي والمذهبي، الذي يشهده العالمان العربي والإسلامي، ولعلّ سلاح المثقف والكاتب مثلي ومن أمثالي، سواء كان متدينًا أم غير متدين، هو القلم لنذكّر ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾[1].

والسيد البغدادي الكبير هو جدّ السيّد البغدادي (الحفيد)، الذي سار على خطى جدّه

(1) القرآن الكريم، «سورة الذاريات،» الآية 55.

في ميدان الوطنيّة، وعفّة النفس، وحياة الزهد والتقشف، وتعرّض بسبب مواقفه الجريئة تلك لما تعرّض له من تشرّد، ومحاولات عزل وإقصاء. وعلى الرغم من بعض الاختلافات معه في هذا الجانب أو ذاك، ولا سيّما في أسلوبه، الذي يمتاز بالحدّة أحيانًا، لكنني كنت ولا أزال أقدّر صدقيته وإخلاصه وتجرّده، وتلك سمات تشفع له حتى بعض اندفاعاته.

ولأن السيّد البغدادي (الحفيد) صوتٌ شجاع ومميّز، فقد لقي اهتمامًا من جانب أوساط معيّنة من السياسيين وجرت محاولات عديدة لجذبه لجانب هذا الفريق أو ذاك، لكنه آثر عدم الانخراط إلّا في مشروعه، الذي كرّس له نفسه، بل وانصرف في حياته، وهو يتجاوز عمر السبعين الآن للكتابة والبحث والتنظير، وإعادة النظر بأطروحات ومسلّمات تجاوزها الزمن، منطلقًا من محاولة تجديديّة منسجمة مع التطور، وخصوصًا في العقد الأخير من حياته العامرة، وتعكس ذلك مؤلفاتُه وكتبُه، التي اطّلعت على العديد منها، وقرأت بعضها بشغف ومتعة، وهو ما أشرت إليه في كتابي عن جدّه.

وأستطيع القول إن السيّد البغدادي متصالح مع نفسه، أخطأ أو أصاب، لأنه مقتنع بما يقوم به، حتى وإن كان عكس التيار السائد، بل وبالضد منه. وحين يقول رأيه تراه غير مكترث بما يُقال عنه، لأنه يعبّر في ذلك عن قناعات يؤمن بها ويدافع عنها، وحين يظهر له العكس، ينسحب منها ليتّخذ الموقف، الذي ينسجم مع ما توصّل إليه، وتلك سمة العصر والحياة والتواضع العلمي.

ولأنني أعرف العائلة حق المعرفة، وسبق لي أن زرت منزلهم في النجف لأكثر من مرّة منذ أواخر الخمسينيات، وأعرف حياتهم البسيطة والمتواضعة والأبيّة والكريمة في الوقت نفسه، فلذلك أقدر تمامًا إعراض جدّه وهو من بعده عن الكثير من المغريات، التي وضعت أمامه، وحاولت استدراجه، لكنه أدار لها ظهره، والبغدادي الحفيد هو الآخر غير مستعد للتنازل قيد أنملة عن خطه الوطني والعروبي والإنساني.

وكنت أمازح السيّد البغدادي بقولي له هناك شيئان لا بدّ من التنازل، بل والخضوع لهما براحة واطمئنان، حتى وإن كنّا على قلق، فبفضول واستغراب سألني وما هما؟ فقلت: الحقيقة والطبيب، فالحقيقة غالية علينا، وهي تستحق أن نتنازل لها جميعًا ونمتثل لأحكامها وإن كانت نسبيّة، وذات وجوه عديدة، لكن علينا أن نعطيها ما تستحقه من سموّ ورفعة. أما الطبيب فدكتاتوريته واستبداده محببان، وإذا كنت قد وقفت ضد جميع الدكتاتوريات، فإنني بكل تواضع ورحابة صدر أنحني أمام دكتاتوريّة الأطباء، لأنها هي الاستثناء، الذي يجلب لك العافية. هذا هو قلقنا الإنساني، وكما يقول المتنبي:

فَمَــا حاوَلْــتُ فــي أرْضٍ مُقامًــا ولا أزْمَعْــتُ عَــن أرْضٍ زَوالا

علــى قَلَــقٍ كأنّ الرّيــحَ تَحْتِــي أُوَجّهُهــا جَنُوبًــا أوْ شَــمَالاً

حين أكتب عن السيّد أحمد الحسني البغدادي، من موقع الصداقة والمحبة فإنما أكتب عن جيل عراقي توزّع بين تيارات مختلفة: فيه الماركسي والشيوعي، وفيه القومي والبعثي، وفيه الإسلامي والمتديّن، وهو جيل استنزفه الصراع العبثي، وخصوصًا حين كان دمويًّا وإقصائيًّا وتهميشيًّا منذ ثورة 14 تموز/ يوليو 1958، من دون أن ترسو سفينته إلى شاطئ الأمان والسلام.

لقد اعتقد جميع الفرقاء أن بإمكانه أن يسود ويهيمن ويحكم ذلك بالمغالبة والمطاولة والملاواة، لكن ذلك دفع البلاد والعباد إلى الاحتراب، وعطّل التنمية، ومنع الناس من نيل حقوقها في المساواة والعدل والشراكة، وفي حياة كريمة تلبي متطلبات الحد الأدنى من الصحة والتعليم والعمل والكرامة الإنسانيّة.

ولكي تنهض بلادنا من كبوتها، وتعيش تحت الشمس، وتسلك سبل التطور الحضاري، فلا بدّ من اعتماد التسامح واللاعنف والمشترك الإنساني، أساسًا لقيام عقد اجتماعي جديد، بحيث تكون فيه العلويّة لحكم القانون، ولا سيادة لغيره، والإقرار بالتنوّع والتعدديّة وتداوليّة السلطة سلميًّا، وفي أجواء من الحرّيات العامة والخاصة، وبوجود قضاء مستقل ونزيه حيث يمكن المساءلة في إطار من الشفافيّة والمسؤوليّة، والأمر له علاقة بإعادة بناء الدولة على أسس مدنيّة وعصريّة تحترم الأديان ومكانتها وتحمي عقائد الناس وحقوقها في الاختيار.

وإذا كنت قد أتيتت في كتابي **الإمام الحسني البغدادي ـ مقاربات في سسيولوجيا الدين والتديّن** على ذكر السيّد أحمد الحسني البغدادي الصديق العزيز، فلأنه كان المنطلق والمحفّز والمرجع في تدقيق الكثير مما كتبته عن جدّه، سواء في المعطيات، أو الاستنتاجات، وفي الاختلافات والاتفاقات.

وللأمانة أقول، وكشهادة شخصيّة بعد عقود من المعرفة والعلاقة المباشرة وغير المباشرة، إن للبغدادي مزايا أربع:

أولاها، استعداده، بل ورغبته في الحوار، وهو بذلك يحاول تنشيط فكره وفي الحوار بحثًا عن الحقيقة وهذه تهدف إلى الامتلاء، وهذا الأخير يفتش عن الدلالة.

وثانيتها، تواضعه الجم، وهو بذلك تواضع من يعرف قدر نفسه، فالتعالي يفقد رجل الدين جزءً من رمزيته، وحتى لو أظهر له الوسط احترامًا، لكن ذلك لا يمنحه في قرارة النفوس المحبة الحقيقيّة، وقد يكون في جزء منه احترامًا زائفًا.

وثالثتها، عفويته التي تقرّبه من الناس، وعلى الرغم من ظروفه الخاصة والعامة، التي قد لا تجعله قادرًا على التواصل مع الآخرين، مثل بعض أقرانه من رجال الدين، بسبب عدم تكافؤ الفرص، لكنه يحظى بشعبيّة واسعة، ولا سيّما من مثقفين عراقيين كثيرين، وخصوصًا من الوسط غير الديني، مثلما يحظى بسمعة طيبة في أوساط ثقافيّة عربيّة، وهو ما لمسته بنفسي خلال السنوات العشرين الأخيرة، حين تجدّدت صلتي بالسيد البغدادي.

ورابعتها، إنه شخصيّة مرحة وفيها نوع من الظرف وخفة الدم، وهذا ما يذكرني بالسيد محمد بحر العلوم الذي غالبًا ما كنت أمازحه، فالوقار والهيبة لا تتأتى من العمامة السوداء أو من مظهر رجل الدين، بل من الصدق والصفاء والإيمان الروحاني، وتلك واحدة من خصاله ونباهته مثلما هي مزيّة أساسيّة في شخصيّة السيّد بحر العلوم ونباهته، الذي لم يحسن التصنّع، أو التكلّف، أو الظهور بغير حقيقته، وتلك لعمري من ميزات صديقي السيّد أحمد الحسني البغدادي.

وإذا كانت حيرة البغدادي معرفيّة وفكريّة واجتهاديّة، فبحسب ابن عربي: الهدى في الحيرة، والحيرة حركة، والحركة حياة.

بيروت في 17/3/2018

المراجع

1 ـ العربية

كتب

آل الغطاء، جعفر كاشف. **كشف الغطاء عن مبهمات الشرعية الغراء**. قم: مكتب الإعلام الإسلامي، 1422هـ/2001م.

آل محبوبة، جعفر بن الشيخ باقر. **ماضي النجف وحاضرها**. ط 2. بيروت: دار الأضواء، 1986.

ابن بابويه، محمد بن علي بن الحسين. **من لا يحضره الفقيه**. تحقيق علي أكبر الغفاري. قم، إيران: منشورات جماعة المدرسين، 1404هـ/1985م.

ابن عربي، محيي الدين. **الفتوحات المكيّة**.

ابن المطهر الحلي الحسن بن يوسف. **كشف المراد في شرح الاعتقاد**. طهران: دار الكتب الإسلامية، 1388هـ/1968م.

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1408هـ/1988م.

أبو زهرة، محمد. **تاريخ المذاهب الإسلاميّة**. لندن: دار الحديث، 1987.

أرسلان، شكيب. **لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدّم غيرهم؟**. مراجعة حسن تميم. بيروت: منشورات دار الحياة، 2011.

الأزري، عبد الكريم. **مشكلة الحكم في العراق**. ط خاصة. لندن: دار نشر «بلا»، 1991.

أيوب، سعيد. **معالم الفتن: نظراتٌ في حركة الاسلام وتاريخ المسلمين**. قم: مجمع إحياء الثقافة الاسلاميّة، 1416هـ/1996م. 2 ج.

البحراني، يوسف. **الحدائق الناضرة**. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1408هـ/1988م.

البخاري، عبد العزيز بن أحمد. **كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام ابن الحسن بن محمد اليزدوي**. القاهرة: مطبعة مكتبة الصنايع، 1307هـ/1889م.

البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1981.

بريمر، بول. **عام قضيته في العراق: النضال لبناء غدٍ مرجوٍ**. ترجمة عمر الأيوبي. بيروت: دار الكتاب العربي، 2006.

بغداد ـ واشنطن: أي مقايضة للاحتلال العسكري؟. بغداد: مركز العراق للدراسات، 2011.

البغدادي، أحمد الحسني. **إيران والعراق: أسرار وقضايا**. النجف: دار إحياء التراث الإمام البغدادي، 2020.

ــــــــــــ. **التفسير القرآني للاقتصاد**. النجف: مؤسسة النبراس للطباعة والنشر والتوزيع، 2014.

ــــــــــــ. **التفسير المعرفي لرؤية الكلام القرآني الجديد**. النجف: منشورات مكتبة الإمام المجاهد السيّد البغدادي، 2015.

ــــــــــــ. **التفسير المقاصدي: تصحيح مفاهيم ونظرة وتجديد**. النجف: منشورات مكتبة الإمام المجاهد السيّد البغدادي العامة، 2016.

ــــــــــــ. **حق الإمام في فكر السيّد البغدادي**. ط 2. بيروت: مؤسسة الباقر 1999

ــــــــــــ. **خطاب المقاومة من العراق إلى الأمة 2003 - 2017**. إعداد وتحقيق أبو جعفر المجاهد. النجف: منشورات مكتبة الإمام المجاهد السيّد البغدادي العامة، 2017.

ــــــــــــ. **خطر التقيّة المعاصرة**. بيروت: طبعة مؤسسة الباقر، 1999.

ــــــــــــ. **فصول رساليّة**. ط ثانية منقحة ومزيدة. بيروت: مؤسسة الباقر، 2000.

ــــــــــــ. **فقهاء وحركيون بين الثورة والسكون**. بيروت: مؤسسة الباقر، 2002.

ــــــــــــ. **في مواجهة الدين الآخر ـ مذكرات أحمد الحسني البغدادي: نقد.. مواقف.. توقعات** (ط 2، 2011)

ــــــــــــ. **هكذا تكلم أحمد الحسني البغدادي: المقاومة مستمرة والاحتلال إلى زوال وشعبنا لن يموت**. إعداد وتنسيق حامد القريشي. بيروت: بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، 2005.

البغدادي، محمد الحسني. **التحصيل في أوقات التعطيل**. إشراف السيد علي الحسني البغدادي. النجف: مؤسسة دار النبراس، 2011. 6 ج.

ــــــــــــ. **وجوب النهضة: رؤية تأسيسية استقبابية حول الجهاد الدفاعي**. النجف: إدارة الموقع الرسمي لسماحة المرجع أحمد الحسني البغدادي، 2012.

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر. **أجمل من أنساب الأشراف**. دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، [د. ت.].

تورين، آلان. **نقد الحداثة**. ترجمة أنور مغيث. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1992.

الجابري، محمد عابد. **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2005.

________. **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات**. ط 6. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2020.

جرداق، جورج. **روائع نهج البلاغة**. ط 2. بيروت: مركز الغدير للدراسات الاسلاميّة، 1997.

الجواهري، حسن. **بحوث في الفقه المعاصر**.

الجواهري، محمد حسن النجفي. **جواهر الكلام**. بيروت: دار إحياء التراث، [د. ت.].

الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربيّة**. ط 3. بيروت: دار العلم للملايين، 1986.

الحر العاملي، محمد بن الحسن بن علي. **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1391هـ/1971م.

الخميني، روح الله. **تحرير الوسيلة**. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1416هـ/1996م.

________. **الحكومة الإسلاميّة**. بيروت: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، 1970.

الدشتي، علي. **23 عامًا: دراسة في الممارسة النبويّة المحمّدية**. ترجمة ثائر ديب. ط 2. دمشق: دار بترا، 2006.

رضا، محمد رشيد. **الرّبا والمعاملات في الإسلام**. القاهرة: دار المنار، 2001.

رؤوف، عادل. **صناعة العقول بين التقليد الفقهي وثقافة التقليد**. ط 3. بغداد: المركز العراقي للإعلام والدراسات، 2007.

________. **عراق بلا قيادة: قراءة في أزمة القيادة الإسلاميّة الشيعيّة في العراق الحديث**. النجف: المركز العراقي للدراسات والإعلام، 2002.

الريشهري، محمد. **ميزان الحكمة**. قم: دار الحديث، 1422هـ/2001م.

الزحيلي، وهبة. **أصول الفقه الإسلامي**. دمشق: دار الفكر، 1996.

السبزواري، عبد الأعلى. **مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام**. قم: مؤسسة المنار، 1417هـ/ 1997م.

السماوي، محمد التيجاني. **ثم اهتديت**. لندن: مؤسسة الفجر، 2002.

شريعتي، علي. **الإنسان والتاريخ**. بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، 2007. (الآثار الكاملة؛ ج 23)

________. **التشيع الصفوي والتشيع العلوي**. بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، 2007. (الآثار الكاملة؛ ج 4)

______. **العودة إلى الذات**. بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، 2007. (الآثار الكاملة؛ ج 11)

______. **الفريضة الخامسة**. بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، 2007. (الآثار الكاملة؛ ج 8)

شعبان، عبد الحسين. **الإسلام وحقوق الإنسان**. ط 2. بيروت: دار بيسان، 2014.

______. **الإمام الحسني البغدادي: مقاربات في سسيولوجيا الدين والتديّن**. النجف: دار إحياء تراث الإمام البغدادي، 2018.

______. **تحطيم المرايا: في الماركسيّة والاختلاف**. بيروت: الدار العربيّة للعلوم ـ ناشرون، 2009.

______. **جدل الهويّات في العراق: المواطنة والهوية**. بيروت: الدار العربية للعلوم – ناشرون، 2009.

______. **الجواهري: جدل الشعر والحياة**. بيروت: دار الكنوز الأدبيّة، 1997.

______. ______. ط 2. بيروت: دار الآداب، 2009.

______. ______. ط 3. بغداد: دار الشؤون الثقافيّة، 2010.

______. **سعد صالح الضوء والظل: الوسطيّة والفرصة الضائعة**. بيروت: الدار العربيّة للعلوم ـ ناشرون، 2009.

______. **الشيخ حسين شحادة: المنبع والرؤية**. (بيروت 2020) (قيد الطبع).

______. **العراق: الدستور والدولة من الاحتلال إلى الاحتلال**. القاهرة: دار المحروسة، 2005.

______. **المعاهدة العراقيّة ـ الأمريكية: من الاحتلال العسكري إلى الاحتلال التعاقدي**. عمّان: المركز العراقي للدراسات الاستراتيجيّة، 2008.

______. **فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي: الثقافة والدولة**. بيروت: دار النهار، 2005.

______. **من هو العراقي؟: إشكالية الجنسية واللاجنسية في القانونين العراقي والدولي**. بيروت: دار الكنوز الأدبية، 2002.

شمس الدّين، محمد مهدي. **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**. بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1999.

______. **الوصايا**. تقديم غسان تويني. بيروت: دار النهار، 2002.

الشهيد الأول، محمد بن مكي. **القواعد والفوائد**. النجف الأشرف: منشورات جمعية المنتدى للنشر، 1982.

الشيباني، محمد بن الحسن. **المخارج في الحيل**. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينيّة، 1999.

صالح، هاشم. **الإسلام والانغلاق اللاهوتي**. بيروت: دار الطليعة، رابطة العقلانيين العرب، 2010.

الصحيفة السجاديّة الجامعة لأدعية الإمام علي بن الحسين زين العابدين. بإشراف محمد باقر نجل السيّد المرتضى الموحد الأبطحي الأصفهاني. قم: مؤسسة الإمام المهدي، 1411هـ/1990م.

الصدر، محمد باقر. **اقتصادنا**. بيروت: دار التعارف، 1982.

ــــــــــــــ. **البنك اللاربوي في الإسلام**. بيروت: دار التعارف، 1980.

الصدر، محمد صادق. **نهج الصالحين**. النجف: هيئة تراث السيّد الشهيد الصدر، 1430هـ/2009م.

الطباطبائي، محمد حسين. **الرسائل الأربعة عشرة: رسالة في علم النبي والإمام بالغيب**. ط 2. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1423هـ/2002م.

الطبرسي، أبو علي الفضل بن حسن بن فضل. **مجمع البيان في تفسير القرآن**. بيروت: منشورات شبكة المعارف الاسلاميّة، [د. ت.].

عصفور، جابر. **نظريات معاصرة**. بيروت: دار المدى، 1998.

العلوي، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي. **غرر الفوائد ودرر القلائد**. ط 2. بيروت: دار الكتاب العربي، 1967.

فتاوى أحمد الحسني البغدادي في فقه المقاومة وثقافة الاستسلام. إعداد وتحقيق علي الحسني. [د. م.: د. ن]، 2010.

في وداع السيد: كتابات ومقالات في رحيل فقيد الأمة المجدّد سماحة العلامة المرجع السيّد محمد حسين فضل الله. بيروت: المركز الإسلامي الثقافي، مجمع الإمامين الحسنين، 2015.

الكاتب، أحمد. **الإمام المهدي: حقيقة تاريخية؟.. أم فرضيّة فلسفية؟**. بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، 2007.

كاشف الغطاء، محمد حسين. **تحرير المجلة**. تحقيق محمد الساعدي. النجف الأشرف: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية 1359هـ/1940م.

كانط، إيمانويل. **ما هي الأنوار؟**. ترجمة محمود بن جماعة. صفاقس، تونس: دار محمد علي، 2004.

كتاب الألفين. ط 2. النجف: منشورات المكتبة الحيدريّة ومطبعتها، [د..ت.].

لوريمر، ج. ج. **دليل الخليج**. لندن: [د. ن.]، 1970.

المثقف في وعيه الشقي: حوارات في ذاكرة عبد الحسين شعبان. إعداد وتقديم توفيق التميمي. بيروت: دار بيسان للنشر، 2014.

المجلسي، محمد باقر. **بحار الأنوار**. ط 3. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1983.

محفوظ، عصام. **بعض أساتذتنا في القرن العشرين**. بيروت: دار البيروني، 2006.

مروة، حسين. **النزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة**. بيروت: دار الفارابي، 2016.

المسيري، عبد الوهاب. **وما بعد الحداثة**. دمشق: دار الفكر، 1999. (سلسلة حوارات لقرن جديد)

مغنية، محمد جواد. **فقه الإمام جعفر الصادق: عرض واستدلال**. قم: مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، 1999.

النائيني، محمد حسين. **تنبيه الأمة وتنزيه الملّة**. القاهرة: دار الكتاب المصري؛ الإسكندرية: مكتبة الاسكندريّة؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2017.

________. **الفتاوى**. قم: مطبعة ظهور، [د. ت.].

النجفي، محمد حسن. **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**. تحقيق عباس القوجاني. طهران: دار الكتب الإسلاميّة، 1988.

________. ________. ط 2. طهران: دار الكتب الإسلاميّة، 1365ش.

نصّار، ناصيف. **نحو مجتمع جديد: مقوّمات أساسيّة في نقد المجتمع الطائفي**. ط 5. بيروت: دار الطليعة، 1995.

نقاش، إسحق. **شيعة العراق**. ترجمة عبد الإله النعيمي. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2008.

هاليداي، فريد. **الإسلام والغرب: خرافة المواجهة، الدين والسياسة في الشرق الأوسط**. لندن؛ بيروت: دار الساقي، 1997.

________. **ساعتان هزتا العالم: 11 أيلول (سبتمبر) 2001 الأسباب والنتائج**. ترجمة عبد الإله النعيمي. بيروت: دار الساقي، 2002.

هكذا تكلّم أحمد الحسني البغدادي: تأصيل معرفي بين الثوريّة واللاثوريّة. بيروت: مكتبة الإمام حسن، 2012.

الوائلي، أحمد. **هويّة التشيّع**. بيروت: مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، [د. ت.].

الوردي، علي. **وعّاظ السلاطين**. لندن: دار كوفان، 1995.

دوريات

الاقتصادية (السعودية): 28/5/2010.

تحوّلات مشرقية: العدد 7، حزيران/يونيو 2015.

«حوار هاشم صالح مع ريتا فرج.» **شجون عربية** (مركز المسبار للدراسات والبحوث): نيسان/أبريل 2018.

السيد، رضوان. ««ندوة حوار مستقبل العلاقة بين الإسلام والغرب.» **مجلة شرق المتوسط**: العدد 105، شتاء 2002.

شعبان، عبد الحسين. «إشكاليات الدولة والدستور في العراق.» **المستقبل العربي**: السنة 43، العدد 494، نيسان/أبريل 2020.

________. «الحداثة وما بعدها.» **مجلة الحداثة** (القاهرة): العدد 1، حزيران/يونيو 2010.

________. «الدستور غير الممكن دستوريًا.» **النهار**: 2005/9/30.

________. «السيستاني أو ولاية الفقيه غير المعلنة.» **النهار**: 2007/3/2.



ـــــــــــــ. «عام «بريمــر العراقــي»: فـي الميـزان: تضاريس الخارطة السياسيّة ونظريّة الأواني المستطرقة.» **المستقبل العربي**: تموز/يوليو 2006.

ـــــــــــــ. «عن فيتو الفقهاء في العراق.» جريدة **المستقبل** (اللبنانية): 2012/10/3.

ـــــــــــــ. «عن مؤتمر وندزور.» **الحياة**: 1999.

ـــــــــــــ. «في تجديد الفكر الديني: مساهمة في الحوار الدائر حول الإسلام والحداثة.» **المستقبل العربي**: السنة 40، العدد 459، أيار/مايو 2017.

ـــــــــــــ. «الماركسيّة والدين: التباسات العلاقة وأسس المصالحة.» **المستقبل العربي**: السنة 35، العدد 409، آذار/مارس 2013.

ـــــــــــــ. «مونولوج جو بايدن.» صحيفة **الاقتصاديّة** السعوديّة: 2011/2/11.

ـــــــــــــ. «نصر حامد أبو زيد ومحنة التفكير.» صحيفة **العرب** (قطر): 2010/7/26.

الصديق، يوسف. «المفسّرون الأوائل كانوا فقهاء سلاطين.» **العرب**: 2013/8/12.

محاضرات

محاضرة عبد الحسين شعبان أمام طلبة الماجستير حول «تجربة التعايش في النجف (كواقع عملي معيش).» جامعة القديس يوسف ـ بيروت، أواخر عام 2011.

محاضرة عبد الحسين شعبان في تونس بعنوان: «الاجتهاد في الإسلام والوعي بالتاريخ» ضمن فعاليات معرض تونس الدولي للكتاب الدورة 35، تونس، 14-5 نيسان/أبريل 2019.

محاضرة عبد الحسين شعبان، «اليسار وعاشوراء.» محاضرة ألقاها الباحث في المجمّع الفقهي الشيعي في بيروت بدعوة من رئيسه الشيخ محمد حسين الحاج، 26 أيلول/سبتمبر 2019.

محاضرة عبد الحسين شعبان، «فقه التجديد والاجتهاد في النص الديني: قراءة في التجربة الإسلاميّة المعاصرة،» ألقاها الباحث في ندوة معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت، 6 ـ 7 حزيران/يونيو 2011

محاضرة عبد الحسين شعبان، بعنوان: «النجف ـ الوجه الآخر» بدعوة من «منتدى التنوير» وبحضور ثقافي وأكاديمي حاشد في الكويت عام 2012.

ندوات، مؤتمرات

تجديد واجتهاد: ندوة معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت، 6 ـ 7 حزيران/ يونيو 2011.

حرية التفكير والاعتقاد: أعمال المؤتمر الفلسفي الدولي. بيبلوس: المركز الدولي لعلوم الإنسان، 2017.

ندوة الحضارة الإنسانيّة بين التطور الديني والنظريات الوضعيّة. لندن: الجامعة العالميّة للعلوم الإسلاميّة، قسم الدراسات والبحوث العلميّة، 1994.

المؤتمر الفكري الثاني، بعنوان: «سرديات الحداثة الدينيّة في فكر السيّد فضل الله» الذي انعقد في بيروت بتاريخ 7 تشرين الأول/أكتوبر 2015.

دراسات منشورة على الإنترنت

«سيد قطب يكتب عن: فصل الدين عن الدولة.» إعداد أحمد حسن، ويكيبيديا الإخوان المسلمين، <https://bit.ly/3gRpr68>.

حسن، حارث. «السلطة الدينيّة وسياسة الأوقاف الإسلاميّة في العراق.» مركز كارنيغي، 11 حزيران/يونيو 2019، <https://carnegie-mec.org/2019/06/11/ar-pub-79283>.

الحيدري، إبراهيم. «ما هي الحداثة،» موقع إيلاف الإلكتروني، 2 حزيران/يونيو 2009، <https://elaph.com/Web/ElaphWriter/2009/5/444829.html>.

شحرور، محمد. «من تجديد الفكر إلى تجديد التفكير الإسلامي.» موقع القنطرة، 13 نيسان/أبريل 2020، <https://bit.ly/32U4QWn>.

شعبان، عبد الحسين. «مشروع قانون تحريم الطائفية وتعزيز المواطنة.» الحل نيوز، 2 آذار/مارس 2013، <https://bit.ly/3t7IwTO>.

العوا، محمد سليم. «قضيّة الردّة.. هل تجاوزتها المتغيّرات؟ عقوبة الردّة تعزيزاً لا حدًّا.» إسلام أون لاين، 25 نيسان/أبريل 2021، <https://bit.ly/3vwgbs2>.

ليواني، رحمن «ألقاب رجال الدين ووظائفها.» ترجمة عادل حبة، الحوار المتمدن، 13 آب/أغسطس 2020، <https://bit.ly/32VQ6GB>.

2 ـ الأجنبية

Books

Couson, N. J. *A History of Islamic Law.* Edinburg: Edinburgh University Press, 1971.

Lewis, Bernard. *The Muslim Discovery of Europe.* London: Weidenfeld and Nicholson, 1982.

فهرس

- ث -

- ج -

-ح-

ـ ض ـ

ـ ط ـ

ـ ظ ـ

ـ ع ـ

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -



هذا الكتاب

كيف نقرأ النصوص الدينية؟ الجواب عن هذا السؤال نجده في هذا الكتاب للمفكّر العلماني عبد الحسين شعبان ومناظراته مع الفقيه الإسلامي أحمد الحسني البغدادي التي تناولت معظم القضايا الخلافيّة، بدءًا من الانقسامات الماضويّة وصولاً إلى الراهن وما أنتجه من انهيارات وتداعيات لعبت الإسقاطات المسحوبة من زمنٍ مضى إلى حاضرٍ حائر بين القبول بالأمر الواقع ورفض ما هو مفروض على الناس باسم الولاية والمرجعيّة.

أهميّة المناظرات أنّها تفتح ملفّات لا يزال لها وقعها الذهني في الحاضر التائه في خياراته بين نصٍّ لا يمكن تغييره وبين قراءة له جرت في زمنٍ مختلف ويحتاج إلى إعادة قراءة حتى يتناسب مع وقائع جارية في عصر التنوير والتطوّر والتكنولوجيا. هنا تكمن الحلقة المركزيّة في سلسلة المناظرات وهي تتكثّف في نقطة مفصليّة تؤكد تشدد سؤال منطقي - تاريخي: هل نكتفي بالتفسيرات والتأويلات والروايات والإخباريّات المنقولة عن الماضي لترسيم هُويّة الحاضر، أمْ أنَّ ضرورات الوقائع الجارية تتطلب تصحيح زاوية الرؤية حتى تكون منسجمة ومتناسقة مع حاجات زمن اختلف في تكويناته وقناعاته عن حقب غابرة ومعزولة عن تطلّعات الأجيال المعاصرة والباحثة عن أجوبة تتناسب مع ظروفها الحاضرة؟

عبد الحسين شعبان

أكاديمي ومفكر وكاتب من الجيل الثاني للمجددين العراقيين والعرب. عمل في الحقل الحقوقي والمهني، الأكاديمي والثقافي، وشغل مواقع متعددة. له مساهمات فكريّة وثقافيّة متميّزة في إطار التجديد والتنوير والحداثة. انشغل بالفكر الديمقراطي والمجتمع المدني وحقوق الإنسان والتنميّة ومن خلالها كتب عن الإسلام المعاصر والمسيحيّة المعاصرة، بما فيها قضايا التسامح واللاعنف. نال عدّة جوائز وأوسمة لمساهماته المتميّزة، منها جائزة أبرز مناضل لحقوق الإنسان في العالم العربي (القاهرة 2003).

ولد في مدينة النجف (العراق) عام 1945. تخرج في كليّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة في جامعة بغداد (1967-1968)، وواصل دراسته العليا في براغ، حيث نال درجتَي الماجستير (1973) والدكتوراه (1977) من أكاديميّة العلوم التشيكوسلوفاكيّة. أستاذ في جامعة بغداد، وجامعة صلاح الدين - أربيل، وجامعة أونور - بيروت. صدر له أكثر من سبعين كتاباً في موضوعات مختلفة، منها القانون، والسياسة الدولية، والصراع العربي - الإسرائيلي، والأديان، فضلاً عن الأدب والنقد وقضايا فكرية متنوعة.



مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة» شارع البصرة
ص ب: 113-6001 الحمرا - بيروت 2034-2407 لبنان
تلفون: 7/6/5/ 750084 1 (961+)
فاكس: 750088 1 (961+)

www.caus.org.lb
info@caus.org.lb
@CausCenter
@CausCenter
CausCenter

الثمن 14$

978-9953-82-939-5

